

تأليف
رالف بارثون بري

انسانية

الأنسان

ترجمة
سيدى انخسراو ايجيوسى

منشورات مكتبة المعارف في بيروت

اِنْسَانِيَّةَ الْاِنْسَانِ

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر
بيروت - نيويورك
١٩٦١

انسانيت الانسان

تأليف
رافف بارقون پري

ترجمة
سليمي انخضراء ايجيوتي

منشورات مكتبة المعارف في بيروت

هذه الترجمة مرخص بها وقد قامت مؤسسة فرنكلين المساهمة
للطباعة والنشر بشراء حق الترجمة من اصحاب هذا الحق

This is an authorized translation of

The Humanity of Man by Ralph Barton Perry.
Copyright 1956, George Braziller, Inc. Publishd by
George Braziller, Inc. New York.

المساهمون في هذا الكتاب

المؤلف : رالف بارتون بري

ولد عام ١٨٧٦ في ولاية فيرمونت في نيو إنجلاند . تلقى تعليمه في جامعة برنستون حيث حصل على البكالوريوس عام ١٨٩٦ ، وفي جامعة هارفارد حيث نال الدكتوراة عام ١٨٩٩ . بدأ حياته كمدرس للفلسفة في كلية وليامز ، وفي عام ١٩١٣ أصبح استاذاً في هارفارد حيث ظل حتى حالته على التقاعد عام ١٩٤٦ . وقد ظل يحمل الحزن وفاته القريبة العهد لقب استاذ الفلسفة الفخري لكرسي ادغار بيرس .

حاضر في الجامعات الفرنسية ، ونال وسام جوقة الشرف من رتبة فارس عام ١٩٣٦ .

له مؤلفات عديدة منها : « فكر وليم جيمس وشخصيته »
'Thought And Character of William James
وقد نال جائزة بولتزر لكتابة السيرة عام ١٩٣٦ ، « عوالم القيم » Realms of Value ، « النظرية العامة للقيم » General Theory of Value ، « الاتجاهات الفلسفية الحديثة » Present Philosophical Tendencies ، « الصراع الراهن بين المثلى ، Present Conflict of Ideals .

ويعتبر بري واحداً من اجلّ الفلاسفة والباحثين الأمريكيين.

المترجمة : سلمى الخضراء الجيوسي

شاعرة فلسطينية مشهورة . تلقت تعليمها الثانوي في كلية
شميدت بالقدس، والجامعي في الجامعة الاميركية في بيروت حيث
نالت بكالوريوس في الآداب عام ١٩٤٥ .

صدر لها ديوان « العودة من النبع الحالم » عام ١٩٦٠ .
وترجمت رواية « جوستين » للكاتب الانجليزي الشهير لورنس
داريل ، وكتاب « مآثر في الشعر الامريكي » للوينز بوغان .

لها العديد من المقالات النقدية المنشورة في صحف ومجلات
العالم العربي الادبية . وهي تعد الآن اطروحتها عن « الشعر العربي
المعاصر » لنيل درجة الدكتوراة من جامعة لندن .

الفصل الاول

العقيدة الانسانية

ليس هناك من تعريف دقيق ، منطقياً كان ام رياضياً ،
للمذهب الانساني ، فان المعاني المختلفة التي ارتبطت بهذا التعبير
ما هي الا انعكاسات لتفكير حقبة مختلفة من تاريخ الانسانية ،
ولمضامين شخصية واجتماعية متنوعة . ولكي تكون عبارة
« المذهب الانساني » ذات دلالة معنوية فلا بد لها من ان تحتفظ
بهذه المرونة في التلون كمدلول لاتجاه او لتأكيد يعكس غموض
الطبيعة الانسانية . فانها لخاصية عميقة في الانسان ، انه كلالامرين
معاً ، فهو ابن « الطبيعة المادية » ووارث لطاقت تحرره من
قيود منشأه الاصلي . ان أهم حقيقة جوهرية واضحة مألوفة عن
الانسان هي انه يحمل الثمار والازهار التي تبدو وكأنها تقتضي الى
مرتبة ارقى من اصولها .

ان « المذهب الانساني » تعبیر عن تلك النوازع والمآتي وضروب النشاط التي يتوصل الانسان الطبيعي بفضلها الى ما فوق الطبيعة . فان نموذج المذهب الانساني ليس الانسان الطبيعي ، ولا الانسان فوق الطبيعي كبديل له ، بل انه بالضبط الثنائي المؤلف من الانسان الطبيعي ، ومن امكاناته على التسامي . ان الانسان الطبيعي مسوق دوماً نحو تنمية امكاناته . وان المنبت الذي يخرج منه هو عالمه الذي يحدد الشروط التي لا مهرب منها لحياته العضوية النامية . والانسان يتفحص عالمه هذا ويتملكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا ، ويزينه ويتمتع به بواسطة احساسه الجمالي ويرتكز عليه ويتطلع بعيداً متخطياً حدوده . غير انه لا يرفض عالمه الطبيعي ابدأً ، وهذا ما اقترحه كتقرير اول لمعاني المذهب الانساني المتعددة .

ان المذهب الانساني يتمتع بدور الاقلية المحمية في الولايات المتحدة في الدرجة الاولى ، ثم الى مدى اقل في سواها . وهناك افتراض عام بانه يحتاج الى المساعدة ولهذا السبب فانه يتمتع بمقدار كبير من المساندة الخاصة والعامة . وقد كانت اللغات القديمة منذ زمن ليس ببعيد تؤلف القسم الاساسي والالزامي من التعليم العالي ، ثم ورثت الآن ترجماتها شيئاً من هذا الشرف الخاص واصبحت تمولها المؤسسات المختلفة ومحسنون آخرون ، بينما تقوم المعاهد المهنية المختصة ، كمعاهد الهندسة والقانون والطب وغيرها من حقول التخصص ، بانشاء برامج « للدراسات الانسانية » لتؤيد

الاعتقاد السائد بأن هذه المواضيع ضرورية لكل انواع التعليم العالي وبأنه من الواجب تشجيعها خلال التعليم الابتدائي وحتى في اثناء سنين الحضنة .

في هذا الوقت نفسه الذي حصل فيه المذهب الانساني على هذا التأييد الواسع اصبح معناه لسوء الحظ مبهماً . والحقيقة انه يمكن القول بان المذهب الانساني الآن ليس اكثر من عبارة مباركة يمكن الاعتماد عليها لاثارة الاستحسان من الجمهور المستمع ودفعه لبذل المال . فما هو المذهب الانساني ؟ وما هي القيم التي يمثلها ؟ وما الذي يسعى دعائه الى مساندته ؟

ان المذهب الانساني المعاصر ، في معناه المعترف به ، تطور بصورة خاصة احتجاجاً على بعض الفكر الاخرى التي نالت تأكيدات مبالغاً فيها في الازمنة الحديثة . فلقد حفزت الثورة الصناعية السعي وراء المال والممتلكات المادية بينما عمل التقدم الثوري في العلوم الطبيعية ، بمضاعفته للمخترعات المادية ، على ترويج فلسفة آلية ، او على تدمير الدراسة الفلسفية كلياً . كما وان انتشار الشيوعية قد روجّ للحاد والمادية ، وامتصت الحروب الكبيرة مجالات النشاط عند اكثر المجتمعات تقدماً ، ووجهتها نحو غايات الغزو او المحافظة على الذات . لهذه الاسباب جميعها اصبح الاهتمام في الوقت الحاضر منصباً على الممارسة العملية لا على الخيال والتأمل .

ولهذا أيضاً فقد بدا المذهب الانساني بحاجة الى مساندة خاصة زيادة على الجاذب المنبثق من جوهره الاصلي احتجاجاً على هذه الاتجاهات . ولقد اضعف هذا الامر بمجد ذاته من منزلة المذهب الانساني، اذ بدت معه اتهامات النقد له وكأنها قد لخصت واعترف بها . غير ان هذه الاتهامات في حد ذاتها ليست عديمة المبررات فحسب ، ولكنها ايضاً مضادة لمعنى المذهب الانساني ودافعه الرئيسي . وان هذا المؤلف قد كرس لدحض الانتقادات الموجهة للمذهب الانساني .

ان استعمال تعبير «المذهب الانساني» يؤيده تاريخ يضع حداً لاي تفسير بارز له . وانه لمن التعسف فضلاً عن هذا ان نفصل التفسير عن المعنى الحرفي للكلمة . فلنبداً اذاً بتعريف يرضي هذين الشرطين اللذين يفرضهما التاريخ وعلم معاني الالفاظ فنقول : بأن المذهب الانساني اذاً هو رسالة او حركة ثقافية او برنامج تعليمي، نشأ في اوروبا في القرن الثاني عشر، وجعل الانسان هدفاً ومثلاً . وبناء على هذا فان هناك شرطاً ثالثاً اكثر عمقاً يجب ان يفي به تفسيرنا وهو : ان يحدد مثلاً اعلى . فنحن نربطنا لهذه الشروط جميعها نقارب اكثر من تعريفنا : بان المذهب الانساني يعتبر الانسان هدفاً يستحق الاعجاب، وان بعث المعرفة الكلاسيكية قد اوحى به كعقيدة ، فاصبح يقرن تاريخياً بالثورة ضد بعض الاتجاهات السائدة في العصور المتوسطة .

وهكذا فاننا مساقون لان نسأل عن كنه ذلك الشيء في

الانسان الذي كان يعتبر خليقاً بالاعجاب ، والذي نجد له نماذج واثباتات بارزة في حياة روما واليونان وفي آدابها . ان هذا المؤلف يسند النظرية التي تقول بان رفعة الانسان الخاصة التي تجعله يستحق هذا التميز انما تقع في قدرته على امتلاك الحرية . وبما ان كلمة « الحرية » تحمل « كالمذهب الانساني » معاني متعددة فقد اصبح من الضروري ان ننقل الى تعريف « الحرية » . اننا نعرفها هنا بانها ممارسة الانسان لاختياره النير . هذا التعريف يستبعد مناحي الرفض التي اضعفت المذهب الانساني في السنين الاخيرة واضطرتّه الى طلب العون خارج مجاله الخاص . فان كان هذا التعريف صحيحاً فان المذهب الانساني يتفق مع جزء كبير من الحياة العصرية ويتلاءم مع طاقاتها الى درجة انه لا يحتاج الى الحماسة التبشيرية ، او اي اصلاح من الخارج ، بل ان كل ما يحتاجه هو تفهم افضل لمعناه الجوهرى .

- ٢ -

لقد كانت معارضة المذهب الانساني للعلوم المادية اكثر انكاراته خطورة واشدها وبالأعلى عليه . فـ ان مقام العلوم المادية في العالم الحديث كبير الى درجة ان اية حركة ثقافية تواجهها فأنما تخوض حرباً خاسرة لكسب تأييد البشرية . غير ان هذا لا يعني ان العالم على صواب دائماً فقد يكون شارحاً ضعيفاً جداً لمعنى العلوم ، والحقيقة انه غالباً ما يكون كذلك . لكن العلوم ليست كياناتاً ثقافياً منفصلاً ذا خصائص مهنية وعملية خاصة . ان العلوم ببساطة

هي المعرفة في اعلى مراتب تطورها . انها معرفة معينة بصورة خاصة بالدلائل وتتطلب اكبر قدر يمكن من البرهان . انها ذلك المشروع الذي سار في العصر الحديث خطوات وخطوات من حيث النوع والكمية وكسب الشهرة بانه حقق نجاحاً غير منازع فيه ، وذلك في تغلب الانسان على الجهل .

ان اهداف العلوم تتطابق مع اهداف المذهب الانساني في طلبها للمعرفة ، ومكانة جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) في تاريخ الفكر الاوروي كافية لان تبهن على هذه النقطة . فالمؤرخون كلهم يشملونه في الحركة الانسانية ، لا لاسلوبه الادبي فحسب ، او لاتساع ثقافته ، او لاهتمامه بعلم الفلك عند اليونان القدماء ، وانما لانه قاوم السلطة ايضاً ، وعمد الى المشاهدة والتجربة ليسند آراءه . وان كونه رائداً للعلم الحديث في اكثر صيغه الحسابية صعوبة لا يجعل منه معارضاً للمذهب الانساني ، ولكن ، على العكس ، يضعه بين قادة هذا المذهب ورساله .

لقد أسهم جاليليو مع كوبرنيكس وتيكوبراهي وكبلر ونيوتن في تطوير النظرية العصرية لحركة الافلاك . غير ان حقه بان يذكر مع قادة النزعة الانسانية يرتكز على انه وضع ، عن وعي منه ، الصيغة لطريقة الفيزياء الحديثة ، واقصد بها الاتحاد الذي يقوم بين ما تبهنه الحواس وبين دقة الحكم والمنطق في الرياضيات . هنا يتكلم جاليليو الاناني :

» في امر استحداث الامور الجديدة « من ذا الذي يستطيع

ان يشك في أن أسوأ حالات الفوضى سوف تحدث عندما تضطر العقول التي خلقها الله حرة ان تخضع بعبودية الى ارادة خارجية؟ عندما يطلب منا ان ننكر حواسنا وان نخضعها لنزوات الآخرين؟ عندما ينصب اناس مجردون من اية كفاية حكماً على الخبراء المتفوقين ، ويمنحون السلطة ليعاملوهم كما يشاؤون ؟ هذه هي المستحادثات الكفيلة بان تسبب خراب الشعوب وتقويض الدولة « (١) .

وفي سنة ١٦١٣ كتب جاليليو رسالة شيقة الى الاب كاستيلي استاذ الرياضيات في بيزا قال فيها بانه مع اعترافه بان الكتب المقدسة لا تخطئ ، فانها قد تكون فسرت خطأ ، او قد تكون في بعض الحالات كتبت ليفهمها العامة فقط لا المثقفون . وان اكتشاف الله والطبيعة يدرك اصلاً عن طريق الحواس وعن طريق الرياضيات . ولهذا فقد وجب تفسير الكتب المقدسة بأسلوب لا يجعلها مناقضة للاستنتاجات التي « تأكدنا منها وتثبتنا من صحتها اما عن طريق اقامة البراهين الضرورية او عن طريق تثبت حواسنا منها » (٢) .

ان العلوم الحديثة التي واصلت طريق تطورها بواسطة جهد

-
- (١) استشهد بها في كتاب جورجيو دي سانتيلانا ، « جاليليو جاليلي : محاوره عن مذاهب العالم العظيمة » ، سنة ١٩٥٣ ص ١٠ .
(٢) من كتاب « حياة جاليليو » الذي جمع من مراسلاته ومراسلات ابنته الاخت مارياسيلبيست ، سنة ١٨٧٠ ص ٨٣ - ٨٤ .

نيوتن واينشتاين انما تردد كلمات جاليليو . فلقد تطلع عصر النهضة الى القدماء لمعرفة الحقيقة وفتح ابوابه الى النور . اما استخفاف المعاصرين بالعلوم ، هذا الاستخفاف الذي يعلنونه باسم المذهب الانساني ، فان عصر النهضة كان خليقاً بان يعتبره خيانة . والحق ان الاعتراض الوحيد على العلوم الحديثة المعبر عن روح عصر النهضة الايطالي هو الاعتراض الذي يرثي لضيق افق هذه العلوم لاعتقادها الخاطيء بان الحقيقة الجزئية هي كل الحقيقة . فان ما يسمى « بالفلسفة الوضعية » هو نقيض لروح الاستقصاء الحر البعيد المرمى ، التي تجول وتغامر في المياض العميقة خارج حدود السلامة والامان . وليس التأمل مناقضاً لروح عصر النهضة وانما المناقض لها هو الاندفاع وراء التأمل الا هو المتهور عندما يكون من الممكن تتبع الطرق الاكثر دقة . هل من شك في ان ليوناردو دافنشي ، لو كان حياً اليوم ، سيتفهم علم الفيزياء الجديد ؟ وبأنه سوف يتقبل طريقه بكل قلبه ؟ . اما داروين فانه يمثل الانسانية ذات الجوانب الواحد ، اذا صدقنا ما قاله ككتاب سيرته الذين اشاروا الى افتقاره الى روح الدعابة ، انه مثل للانسانية الناقصة التي تختلف عن انسانية ليوناردو الغنية المكتملة .

عندما يقتزن المذهب الانساني بالثقافة والتنوير على هذا النسق — اكبر قدر ممكن من النور ، المزيد من النور عندما يكون النور معتماً — عندها فقط يصبح بإمكاننا ان نعتبر القرن الثامن عشر مرحلة متأخرة من عصر النهضة رافقها ، كما رافق عصر

النهضة الايطالية ، بعث للمعرفة القديمة . فلقد سادت فيه الثقة
نفسها في الفكر الانساني المتحرر ، والنهم ذاته للمعرفة ولعبادة
العقل . وفي الوقت ذاته وُسِّع مجال المعرفة توسيعاً كبيراً ،
ذلك المجال الراقي الذي انتقد من تيه من الجهل وصحرائه ، حتى ان
الناس اصبحوا يشعرون ان العلم بكل شيء اصبح في متناول
العقل .

ان دعاة المذهب الانساني يدافعون احياناً عن منافاته
للحتمية العلمية : اي الافتراض الذي يقول به العلم بان الافعال
الانسانية ككل احداث الطبيعة ، انما تحدث وفقاً لقوانين يمكن
التحقق منها ، ولذلك فان تفسيرها والتنبؤ بها ممكنان ايضاً .
وليس هناك ما هو أفدح خطأ من هذا الدفاع . ذلك لانه اذا لم
تقع ارقى افاعيل الشخصية الانسانية وارقى افاعيل المجتمع
كغيرها من الامور التجريبية ، ضمن تفسير علّي واحد متجانس ،
فلا يمكن ان يكون هناك امل في ان تفهم وتستثمر للتحكم
بالمحيط الذي يعيش فيه الانسان - وهو أمر اصبحت الحاجة
اليه ضرورية وماسة من اجل حفظ السلام في العالم ، ان
لم يكن من اجل استمرار بقاء هذا العالم نفسه . وبما ان الحريات
السياسية والاقتصادية جزء من التجربة الانسانية ، تخضع للتنظيم
وللمراقبة الدقيقة التي يملها الرأي والارادة الحازمة ، فهي تخضع
اذاً للضابط العقلي والاخلاقي ، ولهذا فانها قد تصل يوماً الى
مرتبة المثل الانسانية العليا .

ان تقييمنا للعلوم يجب ان لا يتجاهل استمرارها الزمني او تاريخها . ولقد اصبحت للطريقة العلمية ، بعد ان تحسنت ، ميزة مضاعفة وهي اتساع امكانية التطبيق او الشمول الافقي ، ثم الاستمرار في خط التقدم . وهنا تحمل اساليب العلم التقنية اعظم وعد بالتحسن في المستقبل ، بعد ان كانت معرضة للنقد على أساس انها ضيقة الافق . فوجود الشك ، عملياً كان او نظرياً ، يشكل تحدياً للعلم لازالة هذا الشك . ان مشكلات العلم يمكن الاحاطة بها ، اما الجهل فلا حد له ، والشك قابل للتعريف والتحديد بخلاف الجهل .

ان هناك اهتماماً قائماً بوجه للعلم لمباغتته في التخصص ، ولاهتمامه المحصور ببعض الوسائل المستعملة في المختبر او المختصة بالكية . ان هذا المنهج العلمي المحدود يغفل الاعتراف بمستويات معينة من السلوك الانساني ، وهي مستويات تعمل من اجل التطوير الارقي للحياة الانسانية وتطلع الى المذهب الانساني كنصير لها .

دعنا نستعمل على سبيل الاختصار كلمة « روعي » لوصف الانسان باعتبار انه الكائن الواعي الذي يختار بحرية ، ويفضي في نفسه الآمال والمطامح ، ويفضل هدفاً دون آخر في مقياس القيم ، ويعترف بالواجبات والمسؤوليات الاخلاقية ، ويحكم حسب القوانين ، ويقدر الجمال ويبحث عن الحقيقة . وما دام العلم الحديث لا يجد مكاناً لهذا الانسان الروحي فانه قد يتهم صواباً

بالاغفال والتشويه ، وما دام المجتمع يقر هذا الانكار فانه ليس مجتمعا منخفض القيمة فحسب ، ولكنه ايضا مجتمع يجلب الهزيمة على نفسه . اذ ان العلم عندئذ لن يتمكن حق من اعالة من كان حي الضمير محبا للحقيقة من علمائه ، ومن اتصف بالخير والاحسان من اساتذته التقنيين .

وقد اتهم العلم ايضا ، بسبب مبدأ الحتمية الذي افترض في المنهج العلمي بانه يرفض الحرية ، واصبح هو ميالا الى الاعتراف بذنبه لاعتبار هذا الانكار ميزة له . ولكن الا يؤكد لنا العالم انه يختار نظريته بحرية تحت ضوء البرهان ؟ فاذا كانت الحرية تعني تلك العمليات المسماة بالاختيار وموازنة البدائل وانتخاب ما يحكم عليه بالجودة او بالرداءة ، فليس هناك من سبب يمنع من ان يضمها علم موسع عن الانسان .

ويرتكز رفض علم الفيزياء على الافتراض القائل بان هذا العلم انما هو لعبة غريبة يلعبها عدد قليل من الفنيين التقنيين بواسطة تطبيقات عملية جيدة حيناً ، وردئة حيناً آخر ، او هو نوع من التمحلل الآلي الشامل ، ولكنه استحداث غير صحيح باي معنى رصين او سام ، غير ان مؤرخ العلوم يعرف بان علم الفيزياء الحديث يمثل اكثر المراحل تقدماً في معرفة الطبيعة المادية . ان هذا التقدم لم يتحقق بتعلم بعض الحيل الخاصة ، وانما بالتنظيم المنضبط والتجربة الطويلة الامد . انه ثمة الجهد الهادف

الى توسيع المعرفة وتهذيبها وتقويتها . وهذه المعرفة هي ، حق الوقت الحاضر ، المعرفة الانسانية على احسن وجوها وأقربها الى الكمال في الدقة والبرهان . ولا شك ان ما يعرض العالم للنقد انما ينحصر فيما يقوله هو عن العلم : في ادعائه بان علم الفيزياء هو كل شيء ، وفي ادعاء المنكرين له بان علم الفيزياء ليس من المعرفة في شيء — وكلا الادعاءين ليسا جزءاً من علم الفيزياء . وبالرغم من ان علماء الفيزياء يعتقدون بنظريات الفلسفة الوضعية فانها ليست من نظريات علم الفيزياء نفسه . وليس هناك من سبب يدعو لان تتطابق المبادئ العلمية مع مبادئ الفيزياء . فان مبادئ الفيزياء تمثل تطبيق المبادئ العلمية على موضوع معين . وان كان علم الفيزياء قد قاد الطريق في تطوير الطريقة العلمية وتحسينها ، وفي التطبيقات التقنية ، فان هذا لا يعطيه الحق في التفرد بمملكة العلم ، كما انه لا يدل على ان نتائج علم الفيزياء تنال الافضلية على نتائج العلوم الاخرى التي تبدو اقل فائدة في المدى القريب من علم الفيزياء .

ان صاحب المذهب الانساني انما يضعف رسالته بتحيزه ضد العلم بدلاً من ان يدعو الى تسامح اكبر في العلوم نفسها ثم يتحالف معها ضد دعوة الجهل وضد العقائدية وضد ذلك النوع القديم البالي من الفلسفة الميتافيزيقية . ان التفهم الحاني المتعاطف لمدلولات العلم ولا اتجاهاته العميقة سوف يكشف لنا ان الثنائيات التي يرفض العلم من اجلها — كثنائيات ما فوق الطبيعة والعلم ،

الموضوعي والذاتي ، والمطلق والنسبي ، والعقل والجسد ، العضوي وغير العضوي ، والقيم والحقيقة - هي نفسها تلك لثنائيات التي يلح الاتجاه الفلسفي لعصرنا على التغلب عليها .

وقد وجه الاتهام الى العلم بانه هو الذي تسبب في ضياع الثقة الذي هو ميزة « المزاج الحديث »^(١) . كان من الممكن ان يعزى ضياع الثقة هذا في نهاية القرن الاخير الى اسباب اخرى مختلفة كل الاختلاف : انه لا يعود الى انعدام المثل العليا والاختيار الحر ، ولكن الى ضياعها . ان اليأس ينبع من تجارب هذا القرن وآماله الخائبة اكثر مما ينبع من فلسفة القرن التاسع عشر .

نحن لا نعيش في عصر التقبل السليبي للامور بل في عصر التغيرات والعمل والعنف والفوضى . ولقد اصبحت الخصومات البشرية اكثر وقوعاً واوسع انتشاراً لشدة الاحتكاك الذي يقع بين مجتمعات تختلف كثيراً في درجات تطورها الاجتماعية والسياسي والاقتصادي . وان التقدم الذي احرزته العلوم التطبيقية قد جعل المنازعات البشرية مدمرة جداً حتى انها اصبحت تهدد بقاء البشرية . اننا يجب ان لا نبحث عن الحل في احتقارنا للعلم او رفضه ، وانما في استخدام ذكاء الانسان لحل مشكلات العلاقات البشرية . وان هذا الحل اذا ما وجد فسوف يكون

(٣) انظر كتاب « مقياس الانسان » The Measure of Man لجوزيف وودكرتش JOSEPH WOOD KRUTCH سنة ١٩٥٤

بإختراع نظام للمجموعة البشرية يسمح للأهداف المتنافسة والمقدسة عند أصحابها أن تبرهن على جدارتها عن طريق المنافسة السلمية . أن تحقيق هذا الهدف يستدعي تفحصاً جيداً لمقاييس القيم عندنا ، غير أنه لن يكفي أبداً أن نقول بأن الإنسان حر ومستقل بذاته . دعنا نوافق جميعنا على أنه حر ومستقل ! فإن عليه ، بعد ، أن يتعلم كيف يمارس حريته واستقلاله ضمن حدود يفرضها السلم والتعاون ، وأن آمال الإنسان لن تنتعش إلا عندما يظهر هذا الحل في مجال الاتفاق . أن تحقيق هذا الحل يستدعي انتشار التنوير الأخلاقي ، والاستعانة على انجازه بجميع المواهب الموجودة تحت تصرف الإنسان . ولا شك أن العلم هو أقوى حليف للإنسان في هذه المهمة^(١) .

- ٣ -

أن علاقة المذهب الإنساني بالعلوم التطبيقية شبيهة بعلاقتها بالعلم التجريدي . وأن المذهب الإنساني بالرغم من أنه يلح على أن تكون رسالة المعرفة هي المعرفة نفسها ، ويرفض بناء على ذلك أن يتقبل مجرد دورها الآلي وحده ، فإنه مع ذلك سوف ينتفع بالعلوم ويستخدمها . وهو سوف يعتبر البحث عن الحقيقة فوق الأغراض المتنوعة التي يخدمها العلم . ولكن الحقيقة التاريخية

(١) ظهرت أجزاء من هذا الفصل في مراجعة المؤلف لما كتبه ج . و . كروتش بعنوان « مقياس الإنسان في الأمة » ، ٢٤ نيسان سنة ١٩٥٤ - وقد أعيد نشرها هنا بأذن من الناشرين .

تثبت ان العلوم قد ازدهرت في المدن الصناعية والتجارية، حيث كان مستوى المعيشة مرتفعاً بسبب انتشار العلوم التطبيقية . ان كل برج عاجي يتطلب مهارة بناء يبنيه . كما ان الفنون الرفيعة تزدهر مع الفنون الصناعية في نفس مراكز الحضارة . وان التفرغ الضروري لتتبع الفنون والعلوم النظرية قد تطلب تجميع المال والتحرر من ضغط السعي وراء الرزق. ان العقيدة الانسانية لا تحتاج على المنافع المادية التي تتمخض عنها العلوم التطبيقية، وانما تحتاج فقط على الاهتمام المحدود بالوسائل المادية على حساب الغايات المثلى .

وبناء على اقتران العلوم بعلم الفيزياء فانها تشارك هذا العلم ارتباطه بالاشياء المادية والجسمية، وبضروب الاهتمام المختلفة كتلك التي تتعلق بالمأكل والمشرب والمأوى، وهي مما يشارك الانسان فيها الحيوانات الادنى، او كتلك التي تتعلق بميول اخرى فيه تتم باستعمال القوة، كميله الى القتال . غير ان هذا الخط من مقام العلوم هو دون مسوغ على الاطلاق، فكل ما يعمله الانسان، بغض النظر عن المستوى الذي يعمل فيه ، فانما يعمل به بحسبه بما في ذلك ركوعه في الصلاة ونشاط عقله في التفكير والخيال، او تسجيل آرائه عن طريق الادب والفن الرفيع . ان صاحب النزعة الانسانية لا يتخلص من متطلبات التغذية والصحة ، ولكنه يحتمل ضروب النشاط التي يبني عليها الجسم ، فيصبح الاكل عنده وليمة واللباس زياً - وان كون العلم مفيداً يجهز

الوسائل الآلية التي تنفذ بواسطتها الإرادة، فان ذلك لا يعني انه هو الذي يحدد الاهداف التي تتجه اليها هذه الإرادة .

ان هناك كل الاسباب التي تدفع للاعتقاد انه بإمكان اكتشاف الطاقة الذرية ان ينقلنا الى عصر صناعي جديد ذي امكانات تذهل الخيال. وبقينا ان ارتقاء العلم التجريدي والعلم التطبيقي قد يؤدي الى اعادة النظر في تفهمنا للحياة الانسانية باجراء التغيير العميق في الشروط المادية لوجود الانسان . فاذا زاد معدل عمر الفرد عشر سنوات مثلاً ، كما يبدو محتملاً بتقدم علم الطب ، فقد يكون سهلاً ان تحدث تغيرات بعيدة المدى في مشاريع البشر ومساعدتهم ومقاييس القيم عندهم . وسوف تتبدل الحدود المألوفة لسني الشباب والكمولة والشيخوخة ، كما ستبديل ضروب الاهتمام والاهداف التي تميز هذه الفترات المختلفة من الحياة. ولن تكون الحياة اطول فحسب ، وانما ستختلف ايضاً في نوعيتها . ان هذا الاحتمال الوشيك الوقوع ، الذي لم يفكر به المفكرون بصورة جدية من قبل ، يتحدى صاحب النزعة الانسانية الى ان ينشئ فلسفة من شأنها ان توجه الامكانات التي سوف تتكاثر بازدياد مدى الحياة الطبيعية . ان المذهب الانساني فلسفة ثلاثم عصر الطاقة الذرية كما كانت ثلاثم عصور القوى البدائية .

ان المذهب الانساني اذا ما قاوم العلوم التقنية او استهان بها كان كمن يحكم على المذهب الانساني نفسه بالزوال . فليس هناك

ما يوجب فصل مبادئ هذا المذهب عن البرنامج الجديد للعمل الذي سوف يتيح للناس ان ينتفعوا بالموارد الجديدة ، ويحددوا جهدهم نتيجة لاحتساس جديد بمجتمع عالمي شامل . وبقينا ان الجنس البشري يجب ان يتطلع نحو المذهب الانساني لخلاص هذا المجتمع . غير ان المذهب الانساني اذا اراد ان يلعب هذا الدور فان عليه ان يتخلى عن خاصية التنميق التافهة التي يتخذها كلما اتجه من حيز العمل الى مجالات الجمال ، عن ذلك المعنى المسترفع « للثقافة » الذي اعطى للمذهب الانساني سمعته السيئة .

اذا كان للمذهب الانساني ان يتفصل عن العلوم التقنية فانه سوف يكون مضطراً الى ان يستغني عن اية دعوة للتقدم تركز على ارتقاء العلم التطبيقي . وهذا هو الحقل الوحيد في الحياة الانسانية الذي يعتبر التقدم فيه اجمالاً من الامور المسلم بها . غير ان صاحب النزعة الانسانية يمتلك اساساً للتشكك هنا . فان العلوم التقنية المتطورة لا تعني التقدم بالمعنى الواسع الشامل ، وانما تعني بان شيئاً ما اصبح يصنع بمهارة اكثر من ذي قبل ، شيئاً يستحق ان يعمل ، شيئاً ذا قيمة . ان تطبيقات العلم يتنافس بعضها مع البعض الآخر حسب منفعتها ، وتحدد قيمتها بقدرتها على اطالة حياة البشر وتحسينها . ولهذا فانه لا يمكن انكار قيمة العلوم التقنية الا بانكار قيمة بقاء الجنس البشري . ان انكاراً كهذا يصبح ممكناً فقط اذا انكرت قيمة الاهداف الانسانية الخاصة . ووسائل تحقيقها ، واذا رفض الاعتراف ، فوق ذلك ، بأن بعض

الاهداف ووسائلها الخاصة بها، اذا كانت أكثر شمولاً من غيرها، فانها تعطي قيمة أعظم . وبالاختصار ان هذا الانكار يتضمن رفضاً للمنطق الذي يؤثر خير المجتمع على خير الفرد، او خير طبقة اصغر من المجتمع .

لكن هذا هو المنطق بعينه الذي يجعل من العلوم التقنية المتطورة اساساً للإيمان بالتقدم . فليس هناك ناحية في الحياة لا يطبق عليها . وان التقدم، من جهة نظر المذهب الانساني ، يكن في تنمية سعادة الانسان وفي زيادتها : فتؤلف الحياة الانسانية المختبر، والانسان ، المادة والموضوع . اما موانع التقدم وبواعث انتكاسه فهي على نوعين : انهما اولاً قوة الاستمرار والحواجز العمياء التي تحبط انجاز المصالح من جهة، ثم هي تعارض المصالح بعضها مع البعض الآخر من جهة اخرى . وفي كلا الحالتين يكن العلاج في قوة العقل المدركة التي يعتبر العلم ارقى صورة لها .

- ٤ -

لقد قام عصر النهضة احتجاجاً على العلوم البالية فحرر العقل المستقصي من عبودية الكلمة الموضوعية ، ومن السلطة الرسمية للكنيسة والدولة ، لكي يتمكن هذا العقل من ان يطبع قواعده الخاصة في الادراك والتفكير اذ يثيرها حب الحقيقة . وكان عصر النهضة ايضاً احتجاجاً الطبيعة الغاضبة . ففي العصور المتوسطة كانت قصة خيالية كقصة اوكاسين ونيكوليت انسانية النزعة

لأنها مثلت القيم الطبيعية عوضاً عن القيم ما فوق الطبيعية التي كانت قد أحدثت لتعويض عن سلبية مذهب الزهد وانكاراته . غير ان هذا لم يتضمن ازال القيم جميعها ازالاً لا تميز فيه الى مستوى مذهب اللذة الخالص ، كما وانّه لم يؤكد قط اللذات القوية للشهوات المختلفة . ان كل ما كان يعنيه هو ان اللذات المقرونة بممارسة الوظائف العضوية بريئة حتى يقوم البرهان على اثباتها . فجعل هذا المنحى نشوء الاهداف المثالية من ضروب الاهتمام الطبيعية ، يمكننا ، ويعطينا الحب الرومانطيقى مثلاً واضحاً مضيقاً على هذا : فقد احتضن الشهوة الجنسية وأنسها ، ورفع الجنس الى مرتبة ارقى باستحداثه الفروسية وحب الجمال . فاصبح الحب الرومانطيقى بهذه الطريقة يمثل القيم الطبيعية المحسوسة التي تعترف بها التجربة الانسانية العامة بدلاً من القيم المصطنعة التي تتطلب من الانسان ان ينكر نفسه اولاً .

عندما تفهم الاخلاقية كوسيلة لتنظيم ضروب الاهتمام والميول بقصد ازالة الخصام واحلال التعاون محله ، فانه لن يكون هناك أي اساس لما يبديه اصحاب النزعة الانسانية من احتقار للاخلاقية . ان هذا الاحتقار للاخلاقيات الذي نشأ من ارتباطها بالزهد — والذي يسود في المجتمعات الفكرية والفنية بصورة خاصة — يصبح تحت ضوء هذا التفسير بلا معنى مطلقاً . فان المبدأ النفعي الاجتماعي الذي يقول بالتنظيم المثمر يتطابق مع مبدأ الانسجام الجمالي عملياً ان لم يتطابق معه نظرياً ، والانسجام الضروري

لأغراض السلم والرفاه ، وهو المبدأ الاخلاقي ، لا يتعارض مع الانسجام الضروري لغبطة التأمل ، وهو المبدأ الجمالي ، وانما يرفد الواحد منها الآخر . ان نظام الحياة ، (وهو مهم جداً بالنسبة لصاحب النزعة الانسانية) الذي يؤلف بين الرغبات ليشكل شخصية متكاملة متجانسة انما يجعل منه العقل العملي ذلك المبدأ الاخلاقي الاعلى الذي يحكم تصرفات الانسان . وهكذا فان مفهوم الحياة الطيبة الذي اجازه اتباع المذهب الانساني قد أيدته الاخلاقيون كذلك .

وان ما يشوش التفهم لعلاقة المذهب الانساني بالاخلاقية انما هو سوء الادراك العميق الذي يحيط بهذا المجال من الحياة . ان الاخلاقية تتطلب النظام ، ولهذا يتوجب عليها ان ترفض الاستسلام للرغبات دون قيد او شرط . ولكي توفق بين الرغبات وتحقق الشراكة بينها يجب عليها ان تضبط اية رغبة متفردة بنفسها ، او اي جزء واحد من مجموعة من الرغبات . وبما ان هذه المعارضة هي اقوى ادوارها درامائية (اثاره) فقد اكتسبت الشهرة بانها ضد الميول الفطرية . والحقيقة ان الاخلاقية ليست ضد الرغبات بحد ذاتها ، وانما هي ضد تفلت الرغبات وميوعتها فقط . فليس مبدؤها الانكار ولكنه التأكيد الايجابي : الاقتصاد في سبيل الوفر الكبير . ان الاخلاقية اذا نظرت اليها على اساس انها متمشية مع ميول الانسان وضروب اهتمامه الايجابية ، ومع

تحقيقه الاقصى لهذه الميول والاهتمامات ، فلن يكون هناك اي اساس للتناقض بينها وبين المذهب الانساني .

- ٥ -

ان علاقة المذهب الانساني « بالطبيعة » قضية حساسة . فاذا كان 'يعنى' « بالطبيعة » مستوى ذا قيمة معينة ، فان المسألة تصبح مبهمة لان التعبير يستعمل بمعنيين : المعنى القدحي وهو يشير الى ذلك المستوى من الطاقة الانسانية التي يشارك الانسان فيها سائر الحيوانات او العالم غير العضوي ، والمعنى التقريضي وهو يلح الى ذلك المستوى الذي لا يبلغه إلا الانسان وحده على ارقى حالاته . فاذا ما فسرث الطبيعة حسب المعنى الثاني فان المذهب الانساني يقر كمال الانسان ويقبله مقياساً له . غير ان المذهب الانساني يجب ان لا يفهم فهماً تجريدياً او مفككاً . فان مقياس الحياة الانسانية بالنسبة له ليس كمال الانواع البشرية مها كانت ، كما وان المذهب الانساني ليس مفهوماً ميتافيزيقياً يعتبر مقياس الحياة هو تحقيق الامكانات الانسانية بغض النظر عن نوعها . وكذلك فان مثال الانسان في نظر هذا المذهب يجب ان لا يعرف باوصاف الانسان الميتافيزيقي ويرقى الى اعلى مراتب الوجود ، كما فعل سبينوزا معه . بل ان الانسان الطبيعي بالنسبة اليه انما يعرف تجريبياً لا ميتافيزيقياً : انه ذلك الوجود الانساني الذي نتعرف عليه عن طريق الادراك الحسي والذي يطابق في جزء منه ، ان لم يكن في كليته ، الجسم البشري كفرع من العالم المادي .

ان هذا المفهوم يتضمن ارتقاءً وانخفاضاً في القيمة . فالمذهب الانساني يتصور في الانسان الطبيعي اتحاد الطبيعة المادية بالكمال الروحي الذي هو خاصية من خواص الله : الغاية الاسمى للحب والورع . غير ان المرء يضطرب ويتردد عند هذه النقطة . ذلك لان المذهب الانساني يتنازل عن شيمته المألوفة عندما يتتبع سلسلة من المحاكمات الذهنية الاستدلالية ، ولكن في شواهد الشعور . وبقينا ان المذهب الانساني تعبير بعيد المدى عن الحس العام المصقول ، فالاشياء التي يقر جودتها هي تلك التي اقرت جودتها الخبرة المجربة . اما التفكير المنطقي الاستدلالي فانه غريب عليه شأنه في ذلك شأن الزهد .

فالمذهب الانساني ، بتعبير آخر ، انما هو في اساسه ، فلسفة تعبر عن رد الفعل ضد الاحاح غير الطبيعي الذي يفرضه مذهب الزهد على انكران الذات . انه يثق بالرغبات ويتمتع بالحياة بضمير مرتاح وينمي فن السعادة . غير ان هذا لا يعني ان المذهب الانساني يفتقر الى النظام والانضباط ، بل انه يعني ان انضباطه الذاتي انضباط بنّاء تبرره الخصوبة المثمرة . ان المذهب الانساني لا يجد اية فضيلة اطلاقاً في انكار الذات وتعذيبها . بل انه يجد ان الاشياء الجيدة في الحياة تنبع تلقائياً من ذخيرة اساسية للغرائز اغناها النمو والعلاقات الانسانية .

وقد يتجلى للقارىء بعد ان وصل الى هذه الصفحة ان المذهب

الانساني هو مذهب « النفعية » او مذهب « اللذة » . انه قد يكون كذلك - غير انه ان صح هذا فان هذين التعبيرين قد يكونان اسمين رديئين لامور حسنة . فالمنفعة نسبية بحسب نوع استعمالها ، ومذهب اللذة نسبي بحسب مستوى اللذة المستمتع بها . وان كانت المنفعة تشير الى تسخير الوسائل في سبيل الغاية فمن ذا الذي يتطلب من اي عمل ما شيئاً اكثر من ان يحقق هدفه ويخدم اغراضاً اخرى كذلك ؟ ان قيمة هذه الآراء لا تخفض باستعمالنا كلمات عادية بسيطة للتعبير عنها ، وكذلك فانها لا تسمو بالارتقاء بها الى السماء ، بل ان منطقها يظل واحداً كما كان في مستويات البحث القديمة . ان سعي المذهب الانساني وراء الكمال والاتقان لا يعملو فوق بنیان المنفعة ، كما ان الجو المرهف الذي تتحقق فيه مآثر المذهب الانساني لا يجعلها أرفع من ان تكون صورة من صور النجاح .

ان المذهب الانساني عقيدة موقوفة على الانسان . انها تمجده دون ان تفصله عن الطبيعة . وهدفها هو الانسان الكائن الحي بالنظر الى الميزات والمآثر التي تجعله جليلاً . وقد يعرض المذهب الانساني عن الدين وقد لا يعرض - فهو لا يتعارض مع الالهيات ، ولكنه لا يحقر الانسان في مجال المقارنة مع الله ، او يستبدله به معتبراً الله الكائن الوحيد الذي يستحق التبجيل . فان ما يحل الانسان ويرفعه انما هو شيء يمتلكه الانسان بطبيعته ، لا شيء يُمنحه ببركة

مخلوق آخر وقكره . انه لا يكفي ان نقول بان الانسان مجرد مستودع ، وبانه كائن ينتفع بالخلاص .

ان فلسفة الحياة بالنسبة للمذهب الانساني ليست حرة ، كغيرها من الفلسفات التأملية ، في اختيار منحها المينافيزيقي التأملي بالنسبة لسجل المآثر الانسانية الحقيقية . فالمذهب الانساني ملتزم بتقبل الطبيعة الانسانية ، ولذلك فهو مضطر الى ان يتقبل الصالح مع الطالح ، وان يبني مفهوماً أعلى عن الطبيعة يضم الخير والشر معاً كما يظهران من وجهة نظر الانسان المحدودة . ونتيجة لذلك اعتبر وجود الشر عاملاً لتسهيل العواطف الاخلاقية عند صاحب النزعة الانسانية وتمكيز خياله التأملي . وهنا تقوى مصاعبه مصاعب الانسان العادي . ان الانسان العادي يعترف بان الهزيمة هزيمة — وهو يستطيع ان يحتفظ بقوائم الدين في حسابه ، وان يضيف الخسائر الى حساب الكون ، وهو وان كان لا يعادل سجلاته فانه لا يحتاج الى ان يتلاعب بها . وهو يستطيع ايضاً اذا لزم الامر ان يعلن افلاسه ويبدأ من جديد — ولكن صاحب النزعة الانسانية يجب ان يحيل كل شيء الى رصيد الانسان فيضطر بناء على ذلك ان يتمثل خسارته . انه ملزم بان يعتمد الى طرق حسابية ، ولكنه لا يستطيع ان يقبل بالتجريدات السلبية . ولن يستطيع ان يحو خسارته مطلقاً . فلا عجب بعد اذا ما غير مقاييسه احياناً ، او تعامل على اساس الدين بدل التزام الدفع نقداً .

ان الانسان يرفض القيم الطبيعية عندما يحاول ان يؤمن نفسه ضد الانهزامات التي ترافق رغباته القائمة . وتراه عندئذ يبحث عن السلع الدنيوية التي تستطيع ان تنجو من العث والصدأ اللذين تخضع لهما الاشياء الطبيعية . فان لم يجد شيئاً فانه ينكر نفعها ويجرد الاخلاقية من قيمها الوحيدة المؤكدة . وهو يستبدل القيم المختلطة او القيم التأملية التي تعد بها عقيدته الدينية بالقيم المباشرة المجربة التي تزوده بها الطبيعة . وهو ايضاً يسحب رصيده المستثمر في مشاريع تؤتي أكلاً محسوساً ويستبدلها بالقيم التي تدافع عن الامل والايمان .

اما المؤمن بما فوق الطبيعة فانه اذا استبدل القيم الطبيعية بقيم ما فوق الطبيعة فانه لن يستطيع ان يضبط حساباته . انه ينكر ان الشرور الطبيعية - المرض ، الموت ، الخيبة ، الاخفاق ، الألم - هي شرور اصلاً - ولذلك فليس عنده في قسم الديون الا الخطيئة ، وهذه يمكن ان تغتفر . ثم انه يحاول ان يعتبر خسائره مزابح فيخسر بذلك امكانية الغائها عن طريق اعلان افلاسه . انه لن يستطيع ان يخلص نفسه من الشر مطلقاً ، بل يضطر ان يظل مديناً الى الابد .

واما المذهب الانساني الذي يمتدح الانسان لازهواً ولكن احتراماً لقدرة الانسان الخاصة على الاختيار النير ، فانه يركز اهتمامه على الحرية متمثلة في الاختيار النير . وانا هنا نجد ان

الكرامة الانسانية تتكون من اعتماد الفرد على ملكتي المعرفة والارادة . وحق الآن لم تكشف التجربة او التواترية قدرة روحانية تفوق هذه . وانه اذا كان على الانسان ان يستجيب لما يظهر يحلله انه فرصته الكونية الفريدة فان المتطلبات الرئيسية هي اثنان : جهده الواعي ، وشجاعته على ان يقاوم اغراء التشكك بينما يبذل قصارى جهده كما لو لم يكن هناك اية تجربة سابقة للاخفاق الانساني .



الفصل الثاني

تعريف الانسانيات

ان المنحى العام للمذهب الانساني يمر في الوقت الحاضر بفترة انتعاش معوضة يظهر فيها على شكل الحياح على الدراسات المعروفة باسم «العلوم الانسانية». فالكليات والجامعات المتعددة وحق المدارس التقنية قد تبنت برنامجاً يطالب التلميذ بتكرير بعض وقته لدراسات من هذا النوع . ذلك لان العلوم الانسانية كثيراً ما تعتبر علاجاً شافياً لتأثير العلوم الاجتماعية والطبيعية : اما هذه العلوم فان الاعتقاد السائد هو انها تنتج عقلية جامدة ، وبان العلوم الانسانية كفيلة بان تلين هذه العقلية او ان تغلفها بغلاف من الثقافة والتهديب على اقل تقدير . ان غاية هذا الفصل هو ان نصصح هذا المفهوم الخاطيء عن العلوم الانسانية . فهو مفهوم يتضمن تحريفاً لمعني الانسانيات والعلوم معاً ، ويتمشى مع الصورة الزائفة التي اوضحناها في الفصل الماضي لفلسفة

المذهب الانساني . وسوف أحاول ان اصصح هذا المفهوم بان اقترح تعريفاً للعلوم الانسانية يجعلها متماشية مع فلسفة المذهب الانساني التي اوضحتها في الفصل السابق^(١) .

ان تفحصاً سريعاً لهذا الموضوع يكشف ان مصطلح «العلوم الانسانية» لا يحمل معنى ثابتاً . فاذا بدأت منذ البداية ، اي من قاموس « وبستر » الدولي الجديد ، وجدت ان القاموس يقول بان مصطلح «العلوم الانسانية» يُستعمل عادة في صيغة الجمع ومع ال التعريف، وتعني « فروع المعرفة الرفيعة ، ولا سيما الدراسات الكلاسيكية القديمة ، والآداب ، وانها علمانية بخلاف الثقافة الدينية » . ثم اذا ما انتقلت الى قاموس متداول للثقافة والتعليم وجدت بان « العلوم الانسانية » تحتوي على فروع معينة من المعرفة تميل نحو انسنة الانسان بعكس العلوم الطبيعية التي تنمي القوى الفكرية خاصة . ومن هذا القاموس ايضاً علمت بان العلوم الانسانية تعتبر ضمن « الثقافة الحرة » وان هذه الثقافة « ملأها لاهوال الانسان الحر او السيد المهذب » ، « تتناقض مع الثقافة العلمية » . ثم بعد ذلك عمدت لاقوال جون هنري نيومان حول هذا الموضوع لعلمي بانها كثيراً ما تروى ، ووجدت

(١) كانت مطبعة جامعة برينستون قد نشرت هذا الفصل اصلاً ما عدا بعض الزيادات البسيطة والمراجعات في كتاب « معنى الانسانيات » الذي اشرف على نشره ت. م. جرين سنة ١٩٣٨ ، وقد اعدنا نشرها هنا باذن خاص منها .

ان الثقافة الحرة بالنسبة اليه انما هي « الثقافة الفكرية » التي « تمرن العقل من اجل نفسه ، بدلاً من ان تقبله او تضحي به لغاية خاصة او عرضية ، او لحرفة معينة ، او مهنة او دراسة او علم مخصص »^(١) .

وبعد ان وصلت الى هذا الحد ، واكتشفت بان العلوم الانسانية تعني اما العلماني بخلاف الديني ، او الاجتماعي والاخلاقي بخلاف الفكري ، او الفكري بخلاف العملي ، وذلك حسب رغبة الانسان ، توصلت الى النتيجة بانه عندما يكون الغموض شديداً الى هذا الحد فانني مضطر الى ان اضع بنفسني تعريفاً للعلوم الانسانية .

انني اعرف « العلوم الانسانية » اذا بانها تضم اية مؤثرات تقود الى الحرية . وانها يجب ان لا تستعمل كمجرد اسم نوعي يدل على اقسام معينة من المعرفة او اجزاء من برنامج تعليمي مدرسي ، او على مؤسسات وضروب نشاط وعلاقات انسانية خاصة ، وانما تستعمل لتدل على حالة معينة من الحرية قد تسهم هذه الامور المذكورة في بعثها . ان معنى العلوم الانسانية يتعلق بمعنى هذه الحالة . اما كلمة « مؤثرات » فانها تعني ان الحرية ، حسب المعنى الذي يحمله تعريفي للانسانيات ، ليست صفة طبيعية او ميتافيزيقية مفطورة في الانسان وانما هي امكان من امكانات التطور الانساني قد يُحقق عن طريق النمو والتعامل مع المحيط

(١) « مفهوم الجامعة » ، سنة ١٨٩٩ ص ١٥٢ ، ١٦٥ .

وقد لا يحقق . وان درجة تحقيقه تعتمد على الصفات الموروثة من السلف وعلى صدف ولادة العبقريّة، ولكنها تقع دوماً ضمن مجال الوسائل التي يصنع الرجال بواسطتها الرجال الآخرون أو أنفسهم .

ولكن ما معنى الحرية ؟ هنا ايضاً لا يستطيع ان اقرر ما اعنيه بكلمة « الحرية » الا ضمن مجال هذا البحث وغايته ، مهماً ماهية هذا الاصطلاح ومعترفاً بان هنالك معاني اخرى صحيحة له . انني اعني بالحرية ، كما اوضحت في الفصل الافتتاحي ، ممارسة الاختيار النير . انني اعني ذلك العمل الذي تحل فيه آراء الفرد الاساسية في الخير وفي الشر مكان العادة، والاستجابة الانعكاسية ، والايحاء ، العمل الواضح المقدمات ، العمل الذي ينبعث من التأمل الشخصي ، واتحاد ضروب الاهتمام . وهذا ما أرى ان مونتين Montaigne عناء عندما وصف الثقافة الحرة :

« ليجعل المعلم تلميذه يغربل كل شيء ولا يضع شيئاً في رأسه بناء على العرف المقرر والثقة ، ولا يعتنق مبادئ ارسطو او مبادئ الرواقسيين او الابقوريين - بل يضع امامه هذه الآراء المتنوعة جميعها : فانه سوف يختار من بينها اذا كان في مقدوره ذلك . فان لم يستطع فانه سوف يبقى متشككاً ، وانما الحقى هم وحدهم المتأكدون العنيدون .. فالتلميذ اذا ما اعتنق آراء كسينيفون وافلاطون بناء على تفكيره الخاص ، فان هذه الآراء لن تظل آراءهما بل ستصبح آراءه الخاصة . ان من يتبع الآخرين

لا يتبع شيئاً ، ولا يجد شيئاً ، لا ولا يسعى لشيء ... نحن لسنا رعايا ملك : فدعوا كل فرد منا يطالب بحريته ان الصدق والمنطق مشاع لكل انسان ولا يخصان من نطق بهما اول مرة اكثر مما يخصان من يتحدث بهما بعد ذلك . فالنحل يستل الشهد من هذه الزهرة ومن تلك ، ولكن العسل الناتج يكون عسله الخاص ، وهكذا فان المتفرقات التي يستعيرها التلميذ من الآخرين فانه سوف يحولها ويدمجها ليؤلف منها عملاً خاص به وحده اي انه سيكون منتهى تقريره وحكمه . ان ثقافته وجهده ودراسته تتوجه جميعها الى تكوين هذا العمل الخاص لا غيره ... ولقد قال ابيقارموس ان الادراك هو الذي يرى ويسمع ، وهو الذي يحس كل شيء ، ويوعز بكل شيء ، ويعمل ويحكم ويهيمن : بينما تكون جميع الامور الاخرى عبياء وصماء وبلا روح . والحق يقال اننا نحيل العقل خسيساً وجباناً اذا لم نسمح له بالحرية في ان يبدع شيئاً من عنده ... وان اولى الدروس التي يتعلمها الانسان لتروي تعطش ادراكه يجب ان تكون تلك التي تنظم اخلاقه وشعوره ، وتعلمه ان يعرف نفسه وان يعرف كيف يموت وكيف يعيش . فمن بين الفنون الحرة دعونا نبدأ بذلك الفن الذي يجعلنا احراراً^(١) .

(١) « في ثقافة الاولاد » من مقالات ميشال دي مونتين ، ترجمها ونشرها يعقوب زياتلين ، سنة ١٩٣٤ الجزء الاول ص ١٣١ - ١٣٢ ، وص ١٣٩ .
 وورد قول سينيكا من Epistles xxx iii ، ٤ :
 « Non sumus sub rege; sibi quisque se vindical »

ولست اعني بالاختيار النير ، الاختيار الفعال . ان هناك بلا شك مفهوماً اوسع للحرية المتعلقة بحيط الانسان المادي والاجتماعي يشمل فكرة الاختيار الفعال ، ولسوف نحلل هذا المفهوم للحرية في فصل تابع . اما بالنسبة لاهدافنا الحالية فاني افضل الاحتفاظ بتعبير «التحرر» Liberty للدلالة على الاختيار الفعال او الحرية الخارجية ، وحصر معنى « الحرية » Freedom بالاختيار النير الذي هو حرية الفرد الداخلية . وهكذا فان الرجل الذي يختار ان يطوف في الخارج قد يجبر على البقاء في مكانه وقد حجزته قضبان السجن او اعاقه الافتقار الى الوسيلة . غير ان اختياره قد يكون نيراً بالرغم من انه محروم من وسائل تنفيذه . انني اقر بان الحرية والتحرر يتفعا لان الواحد مع الآخر ، فالقصر الخارجي يضع حدوداً للاختيار ويقيد درجة تنوره . غير ان السجن اذا لم يكن قد اختار ان يطوف في الخارج فان سجنه لا يحرمه من التحرر الخارجي - ولن يكون هناك اي تصادم بين ارادته وظروفه . ان الاختيار هو الذي يقرر فيما اذا كان الانسان سيتقبل القسر بسرور او يحوله الى منفعة ما - او انه سيتحايل عليه او يحنق عليه عاجزاً . ان التحرر الخارجي يتعلق بفعل الظروف في الانسان ، اما الحرية فانها تتعلق بفعل الانسان في الظروف .

وان مدى حرية الانسان ، اي المدى الذي يمارس الانسان اختياره النير ضمنه انما يعتمد في الدرجة الاولى على مدى ادراكه

للامكانات القائمة . فالانسان ما دام جاهلاً للاشياء التي يمكن اختيارها فان مناحي الاختيار امامه تصبح مفقودة لا نتيجة للرفض ولكن بالمصادفة . ان نسبة الحرية مرتبطة بعدد الاشياء الممكن اختيارها - ولهذا فان شرط الحرية الاول انما هو التعلم - ولكي نعهد للحرية ونزوجهها يجب ان نوسع ادراك الانسان وذلك بتعريفه على العالم وعلى ارقى ما وصل اليه الفكر والمعرفة في العالم^(١) . ان الانسان الحر يجب ان يتمتع بملكية تراثه الطبيعي والفكري والاخلاقي .

ان مبدأ الحرية يتطلب اتساع المعرفة اكثر مما يتطلب التخصص والتركيز ، ويلج على الموضوع اكثر مما يلج على الاسلوب . في سنة ١٨٨٢ خاطب برجسون تلاميذه في مدرسة الليسيه في بلدة الانجي ANGERS وهو في سن الثالثة والعشرين كما يلي :

« يجب ان يتبدى كل واحد منا ، كما بدأ الجنس البشري ، بذلك الطموح النبيل البسيط لمعرفة كل شيء ، هنا على وجه التحديد يكمن السر الذي يميز الفكر من الغريزة والانسان من الحيوان . ان دونية الحيوان امام الانسان تقع كلياً في هذا : انه متخصص ، فهو يعمل شيئاً واحداً بشكل يثير الاعجاب ،

(١) « وظائف النقد » من كتاب « مقالات في النقد » - (مؤلفات ماثيو آرنولد ، سنة ١٩٠٢ ، III ص ٢٠ .

ولكنه لا يستطيع ان يعمل شيئاً آخر غيره ، (١) .

ان التمييز بين المحتوى والاسلوب قد اوجد تناقضاً خاطئاً بين التعلم والتدرب. فالعقل ليس سلاحاً يُسنّ أو عضلة تقوّى . وان تجربة كل انسان تتفق مع اجماع الخبراء على رفض الفكرة المريحة التي تدعو الى تدريب رسمي قابل على ان ينتقل من موضوع الى موضوع حسباً لتليسه الارادة ، تماماً كما يقص المقص ذاته كل انواع الاقمشة ، او كما تحرك العضلة القوية مختلف الاشياء . ان هناك شيئاً يسمى مهارة عقلية ، غير ان هناك انواعاً من المهارة بعدد المواضع المتنوعة . ان العقل اما ان يمارس مهارته في موضوعه المتخصص به ، او ان يتخلى عن هذه المهارة اذا ما تحلى عن موضوع اختصاصه القديم — فاعمل اقبح انواع العجز الفكري في العصر الحديث هي تلك التي تنتج عن الافتراض بان من ارهف عقله للرياضيات يستطيع ان يفكر تفكيراً صحيحاً في علم الاقتصاد ، او ان عالماً درّبا في علم الاجتماع ، يستطيع ان يكون هو نفسه خبيراً في السياسة ؛ بل ان من الملحوظ ان الرجال الذين يكرسون حياتهم للفيزياء او البيولوجيا يميلون على الارجح الى اعتناق فلسفة طبيعية والافانهم يصبحون لا مبالين دينياً . ان من الصواب ان يفرق المرء بين المهارة والاسلوب وان يقول ان من الممكن تعميم الاسلوب وتوسيعه ليضم موضوعاً جديداً .

(١) رواها الجوت روهه ALGOT RUHE ون. م. بول ، في كتاب « هنري برجسون ، مجل عن حياته وفلسفته » ، سنة ١٩١٤ ص ٤ وه .

غير ان هذا ممكن فقط بعد التفكير الواعي في الاسلوب نفسه - حيث يصبح - باختصار - هو موضوعاً للبحث^(١) . ان تشبيه العقل بالآلة مضلل للغاية - فالعقل ليس آلة في ذاته ، ولكنه يستخدم الآلات ، وهو لكي يستخدمها فان عليه ان يحصل عليها ويتملكها . ولعل استعمالنا لتشبيه البستان ابعت للثقة بالرغم من انه قابل ايضاً لان يكون تعسفياً ، ان البستان لكي يصبح خصباً يحتاج لا أن يحرث فقط ولكن لان يسمد ويزرع كذلك .

غير اننا ، اذا كنا نود ان نتمسك بحزم بمبدأنا عن الحرية فانه من الجلي ان اتساع المضمون وحده لن يكفي بل انه من الواجب تنويع هذا المضمون ليمثل مختلف ضروب الفكر الرئيسية . فاذا سلمنا بقدرة العقل المحدودة اصبح هذا التنويع يعني ان اقسام المعرفة يجب ان تضمن تحت مبادئ . وان هذا الامر يظل مرغوباً حتى ولو كان العقل ذا ابعاد كونية . ذلك لان القسم الاكبر من المعرفة انما يخضع للاختيار ضمن شروط عامة فقط . ان بعض انواع محددة من الحقيقة قد تضيء درب الاختيار عند نقطة التطبيق ، عندما يكون الفكر على وشك ان يُترجم الى عمل ويكون الاختيار قد تم بالنسبة للامور

(١) انظر بحث جايم . ويبل GUY M. WHIPPLE بعنوان «انتقال التدريب» في الكتاب السنوي السابع والعشرين للجمعية الوطنية لدراسة علم التربية الجزء الثاني ، سنة ١٩٢٨ ، وذلك للاطلاع على بحث موثوق في مشكلة «التدريب الرسمي» .

الرئيسية . اما فيما عدا ذلك فان الحقائق تتصل بالحياة عن طريق الامثلة التي تبهرها . ولغاية الاقتصاد من جهة وصحة العلاقة من جهة اخرى نرى ان معرفة المبادئ تتقدم على معرفة الجزئيات .

وعليه فان الثقف بالمعنى الحر انما هو ادراك واسع لقوانين العالم المعروف ولطبيعته وكذلك لمناهج المعرفة ، انه يزود الخريطة والبوصلة التي يستطيع الانسان الحديث في هذا العصر بواسطتها ان يرسم طريقه عبر تلك البحار والقارات التي اكتشفها الرحالون قبله منطقة منطقة .

والشرط الثاني للاختيار النير هو الخيال . فبينما نرى الثقف يزود العقل بمتنوعات للخيار تعتبر صادقة ، نجد ان الخيال يمكن العقل من ان يضم مجرد امكانات للحقيقة ، ويداعب بطلاقة كل ما هو مشكوك فيه ، وكل ما هو غير محتمل وغير معقول . فانه من جوهر التخيل ان يكون حراً — والخيال انما هو الواسطة التي تمكن العقل الانساني من التطلع أبعد من جميع الحدود التي فرضها على نفسه ، الواعية منها واللاواعية . انه العلاج الواقعي من تحكم العادة ، وهو لا يعترف بالمستحيل وانما فقط بالقدرة المرنة على الابتداع . وانه لخطأ هنا ، كما كان خطأ في حالة العقل ، ان نفترض وجود طاقة قابلة لان تشحن كما لو كانت آلة او ان تقوى كما لو كانت عضلة . غير ان الخيال ، كالعقل ، من الممكن

ان يغدّي ، او ان يزود « بمحديقة من الصور اللامعة » ليتجول فيها ^(١) .

ان الاختيار لا يكون اختياراً الا اذا استهوى الشعور والارادة .. فلكي تدخل الفكرة في مجال الاختيار مع غيرها فانها يجب ان تحرك وتهيج او ان تكون مكسوة بذلك الجاذب الذي يسميه العرف « قيمة » . ان الملكة الانسانية التي تتخيل القيم وتضاعفها حتى يتمكن الانسان من ان يختار الافضل من بين ثروة من المتاع — هذه الملكة يمكن تسميتها « بالتعاطف » . وهذا يعني ان الحقائق سوف تدرك ويدرك معها هوى الانسان لصدقها وتدرك معها قوة برهانها وفرحة التأمل فيها . وهو يعني ان الفن سوف يكتسب مع المتعة بجماله ، ويدرك التاريخ مع الجزع لارتفاع نجم الانسان وافوله ، والاكتشاف مع لذة المغامرة ، والعمل الجريء مع الطموح الذي يدفع البشر الى نشدانه . وانه من الممكن ان يقال ان الانسان الذي يتعرف ، عن طريق التعاطف على نكهة المسرات المتنوعة التي تتيحها الحياة ، قد اختار بذلك وحداقة وان اختياره لم يأت عن قصور وعجز .

ان هناك اربعة عوائق رئيسية تحول دون توسيع مجال القيم

(١) من كتاب « ساعات كاي لونغ الذهبية » لارنست برامه ، سنة

١٩٢٢ ، ص ٢٥٨ .

عند الإنسان . الاول هو مجرد الفتور - والثاني هو انشغال الإنسان بذاتيته حيث يصبح الفرد الآخر من البشر اما وسيلة لغاياته الخاصة المقررة او عقبة لها - اي انه يصبح اما قيمة ايجابية او سلبية بحسب ما يرغب الإنسان لنفسه . فاذا ما نظر المرء الى الشخص الآخر تحت هذا الضوء فانه سوف يميل الى اغفال ما هو خير لهذا الآخر - اي ما هو محط هوى الآخر او طموحه . وفي الضوء الساطع المنبثق من رغبات الإنسان الخاصة المحسوسة يحتاج الحقل الشاسع لرغبات الآخرين حوله وتحتجب كذلك آمالهم وخاوفهم وافراحهم واحزانهم . وهكذا يعيش الإنسان في عالم اقليمي صغير وقد اعتنق جزءاً ضئيلاً جداً من قيم العالم الاكبر . ان العلاج الوحيد لهذا التعامي هو التعاطف - اي قوة الشعور التي تتغلغل الى اعماق الآخرين وتشارك في اتجاه حياتهم العاطفية .

والعائق الثالث الذي يحول دون توسيع حقل القيم هو الانشغال بالوسائل التي تؤدي الى غاية معينة، وقد تفرض الظروف مثل هذا القيد ، فالإنسان الذي يواجه خطراً يهدد حياته لا يستطيع ان يختار الا من بين الوسائل الواقية للذات ، وكذلك عندما يكون الصراع من أجل الوجود صعباً وقاسياً فان مجال الاختيار ينحصر في المأكل والمشرب والمأوى وعندما يكون العدو حاضراً بكامل سلاحه وقد ثار دم القتال في الإنسان ، فلا خيار امامه الا في اسلوب توجيه ضربات وتلقيها . وهناك حالات

مماثلة لحالة الفقر هذه تنجم عن التبني السريع لاحدى الغايات ،
او عن الخضوع للاستهواء ، او عن التهور الطائش او عن شدة
الانغماس . ان غاية ما قد تتحكم قسراً بالانسان دون ان تكون
قد اختيرت عن سابق قصد ، وبعدها يصبح كل اختيار مرهوناً
بالوسائل التي تؤدي اليها . ان اقصى درجات الحرية تتطلب ان
تكون هناك على الاقل لحظات في الحياة يختار فيها الانسان
بحرية ذلك الهدف الاقصى الذي يعين سلسلة المنتقيات التابعة التي
تهم بالضرورة الجزء الاكبر من حياته ، وان ممارسة هذه القدرة
على الاختيار النهائي تتطلب ذوقاً مميزاً وخبرة بما عند الحرية من
عطاء . انها تعني الابتعاد عن لجاجة الشهوات ، عن الحماسة
الطائفية ، عن ضغط الحاجة ، عن سورة الغوغاء ، عن التمسك
الخنوع بالتقاليد والزي الشائع ، او عن اية قوة اخرى تमित
القلب وتحول دون المجالات الشاسعة في مملكة القيم .

اما القوة الرابعة التي تعمل باستمرار على تضيق مجال القيم
فانها ميل الوسائل الى ان تغتصب مكان الاهداف . فالرجل الذي
يهجر بلاده بسبب الاضطهاد الديني ويستوطن الفيا في لكي يعبد
الله فانه يجب ان يعيش اولاً ، ولكي يعيش فان عليه ان يتغلب
على الفقر ، وبمرور الزمن فانه من المحتمل ان ينسى الله ويكرس
نفسه من كل قلبه للحصول على الممتلكات المادية . وكذلك فان
عيد الميلاد يحتفي بروح العطاء — غير ان عملية العطاء تميل الى
ان تنحدر الى مجرد تأدية للواجبات او الانهاك في ربط الهدايا

او فكها . ان تغييراً كهذا ليس انحداراً في القيم دائماً ، غير ان هناك على كل حال نسياناً للقيم وانخفاضاً في مجال الاختيار .

فالمعرفة والخيال والتعاطف تؤلف ثلاثتها الشروط لتلك الحرية التي عرفتها بانها القياس الذي نحكم بواسطته عما اذا كانت اية دراسة او اية فرصة للخبرة هي ضمن العلوم الانسانية او خارجة عنها . ان صلاحية الاسم نفسه تركز على الافتراض بان هذا المقياس نفسه يتعلق بالانسان بصورة خاصة . وان تعبير « الانسان » في هذا المضمون انما يعني الانسان الطبيعي ، لا الانسان المادي بأي معنى محدود ولكن الانسان الحقيقي بصفتيه المادية والميتافيزيقية - الانسان كما ينطلق من ميراثه البيولوجي او من عملية الخلق الالهية - لا أي وحش قد يستبدل به عن طريق آفة الردة الوراثية ولا اي كائن سماوي قد يحل محله ببركة الله . غير ان الاشارة هنا ليست الى خصائص الانسان ولكن الى كماله المميز له . وعليه فان الاشارة للانسان في فحوى ما نسميه « الانسانيات » ، كما هو في فلسفة المذهب الانساني انما هو تقريظي لا وصفي - انه « ليس انسانياً ، وانسانياً جداً » ، او « انسانياً فقط » - ولكنه انساني بالمعنى الذي يعتبره المرء ارفع درجات المديح ان يسمى « انساناً » . انه من الممكن ان نتصور الانسان كشيء نمجده او نحقره وكل من هذين المنحيين لتخلينا له انما يتمشى مع الحقائق : فالانسان ، والحق يقال ، جدير بالاحترام وشائن في الوقت نفسه ، شريف وحقير . انني

استعمل كلمة « الرفعة » لادل على تلك الخاصة الخلقية بالانسان – الخاصة التي تميزه كأرقى مرحلة للتطور الطبيعي او كآية الخلق البارعة – ولألمح ايضاً في الوقت نفسه الى ان الشعور بالذات ، وكذلك العلاقات الاجتماعية يجب ان تكون مترعة بذلك الاجلال الذي تستحقه هذه الميزة .

ان من دواعي السرور اننا لا نحتاج الى اي جبدل لكي نثبت بان كرامة الانسان انما تعود الى امتلاكه للحرية . انه قد يكون ضئيل الكرامة او عظيمها – او قد تكون كرامته مفقودة كلياً . غير ان ما يمتلكه من كرامة ، او ما قد يمتلكه انما يكن في قدرة الفرد على ان يختار لنفسه .

« ... الارادة حرة ،

وقوية هي الروح ، وحكيمة وجميلة ،

ان بذور القوة الالهية ما زالت فينا

اننا الآلهة ، والمغنون ، والقديسون ، والابطال ، اذا اردنا ،^(١) .

او ، لكي احمي نفسي من تهمة ترديد نغم التدين الفيكتوري فسوف انتقل من ماثيو آرنولد الى ثيودور درايزر:

(١) من قصيدة « في مقالات اميرسون » من مجموعة « قصائد »
لماثيو آرنولد سنة ١٨٨١ الجزء الاول ص ٦ .

« اننا هنا ، كما افهم الأمر ، لكي تتسكع ونعيش حياة سلبية محدودة ، ولكن لكي نفكر قليلاً في هذه الحالة التي نجد عليها انفسنا . فبالرغم من معارضة الرهبان والنظريات والفلسفات فانه من الشروع تماماً ان نعود بقدر الامكان الى منابع الفكر الاصلية ، اي الى المشهد المرئي ، الى اعمال الناس وافكارهم ، الى حركات الطبيعة ودقائقها الكيماوية والمادية ، لكي نستخلص لانفسنا نتائج جذرية اصيلة . ان اعظم انشغال للفرد يجب ان يكون بهذه الاشياء ذاتها - هذا اذا ما وجد لديه متسعاً من الوقت بعد الجهاد في سبيل العيش وبعد نيته مقداراً معقولاً من التسلية او الاشباع الحسي . ان الانسان يجب ان يتمتع كل ما يرى ، اذا استطاع ، - لا بعض الاشياء فقط ولكن جميع الاشياء - يجب ان يكون كمن يقف في وسط دوامة المتناقضات التي نسميها الحياة ويتسامل عن منبعها ومعناها »^(١).

ان المسيحية تعلم ان الانسان هو غاية الخلق وان تفوقه على المخلوقات الاخرى يكن في حريته . وهذه خاصية رفيعة جداً الى درجة انها تستحق الثمن الذي يُبذل ازاء سوء استعمالها ونتائج الاثم الفاجعة . وانما الانسان صورة خالقه بفضل حريته . او ، اذا ما قاربناه من أدنى ، فان الانسان يسمو فوق النزعات الفطرية التلقائية والاستجابات الانعكاسية والفرائز ، الى ذلك

(١) من « الحياة والفن وامريكا » ، مجلة الفنون السبعة ، شباط سنة

١٩١٧ ص ٣٦٩ .

المستوى الذي تتخذ فيه الحياة شكل الارادة والعقل ، وبصدد تطور الانسان نفسه فان الانسان المتمدن والنخبة من البشر في مجتمع متمدن يتميزون بتحررهم تحرراً متفاوت الدرجات من التقاليد والقوى الدافعة العمياء .

الحرية قوام كرامة الانسان، اي انسان . انها كرامة وميزة انسانية شاملة ايضاً — ومع ان البشر قد يمتلكونها على درجات متفاوتة فانها ليست امتيازاً خاصاً لاي فرد او جنس او طبقة . وتنمية الحرية لا تفصل الانسان عن رفاقه ولكنها توحى بالقرابة العالية كما ان الكبرياء التي تبررها الحرية كبرياء عامة . وبما ان الحرية هي الصفة الشاملة فان ممارستها هي دعوة شاملة. انها مهمة كل انسان ، تتميز عن تلك الدعوات المتعددة التي يتبادل الناس بواسطتها الخدمات ويحتلون امكانتهم المخصصة في تقسيمات العمل. هناك فقرة في خطاب هكسلي الشهير « عن القيمة التربوية لعلم التاريخ الطبيعي » يؤكد فيها الكاتب على « القيمة العملية للتدريس الفيسيولوجي » ويتفجع فيها على جهل الناس العام « لحالات الوجود التي يقدرونها اعلى تقدير » :

« انني اجرؤ على ان اؤكد انه اذا استثنينا اولئك المستمعين الذين صدف انهم تلقوا ثقافة طبية ، فانه ليس هناك من يستطيع ان يخبرني عن معنى وعن فائدة عملية يقوم بها الفرد عديداً من المرات

في كل دقيقة ويشتمل توقفها على موته الفوري - اعني بها عملية التنفس » (١) .

غير ان الناس يتنفسون بنجاح دون معرفة بعلم الفيسيولوجيا وبقيناً انه ما من اجراء يمكن ان يعتبر افضل لاحداث الاختناق من محاولة التنفس فيسيولوجياً . وعندما يتعرض الانسان لصعوبات في التنفس ، فانه ، اذا كان حكيماً ، سيستشير طبيباً لا كتاباً في علم الطب . انه من المهم من الوجهة الانسانية ان يكون هناك من يفهم عملية التنفس غير انه ليس امراً ممكنًا ولا مرغوباً فيه ان يكون هذا الفهم في متناول الجميع . ان المجموع البشري سوف يحصلون على خدمات الخبير الطبي بمبادلته بخبرة مماثلة ، ولكنهم لا يحتاجون الى فهم علم الطب بل الى نتائجه . ان ما يحتاجه البشر - وما يحتاجه كل انسان - انما هو تنوير يساعد على ان يحكموا على اهمية العافية او ان يقدروا ذلك الوجود الانساني الذي يشترط لبقائه الصحة والتنفس . اما فيما يتعلق بالخبرات الخاصة فليس هناك من يحتاج الى اكثر من واحدة او على الاكثر لعدد قليل جداً منها . واما ما يسمى « بالفنون النافعة » فهي اما ان يملكها جميع الناس كجزء من عطيتهم الاصلية من الاستجابات الانعكاسية او انها قد تستعار . ان ما

(١) ت. ه. هاكسلي : « مواعظ وخطب ومراجعات علمانية » ، سند

١٨٧٤ ، ص ٨٩ .

يحتاج الانسان الى ان يمتلكه كحق شخصي له هو ذاك الشيء الذي سوف يؤدي به الى ممارسة للاختيار . فاني استطيع ان افسد من تنور الآخرين بعد ان اختار ما اريد ، ولكنني لا استطيع ان اختار بهدي اي ضوء لا يشع من دخيلة وعيي الخاص .

ان هنالك بالطبع نظرية اخرى عن الكرامة والرفعة الانسانية . فان اولئك الذين يلحون على الصفة العضوية للدولة ، من افلاطون الى هيجل ، يبدوون كما لو كانوا يؤكدون ان البشر يكرّمون باسهامهم في كائن جماعي اكبر او في كل اجتماعي ، وان ارقى اشكال الحياة بالنسبة للكتلة البشرية يمكن في ذلك الولاء او النظام الذي يتقبل احكام السلطات . غير ان احكام السلطات انما يمارسها افراد . فالجهاز السياسي لا يمارس الحكم بصفته الاتحادية ولكن عن طريق عقول بعض الاعضاء المميزين عن غيرهم . ان الحاكم رجل كباقي الرجال ، يتفحص الوضع ، ويواجه عملية الاختيار بين الامور ، ويستشير مستشارين ، ثم في النهاية يتخذ القرارات . واني اعتقد انه لا مجال هناك للشك ، حق في عقول الذين يؤمنون بالمذهب الكلي في الحكم ، بان الرجل الذي يتخذ القرارات ، انما هو انسان اكثر تطوراً او انه يعتبر مثلاً افضل لما يمكن ان يكون عليه الانسان في ارقى حالاته ، من اولئك الذين يكتفون بقبول قراراته واتباعها . ولكي لا ينحط الباقون الى دور الموافقة السلبية فان اصحاب المذهب الكلي يعمدون الى حيلتين : الاسطورة التي تدعي بان

قرار الحاكم انما هو الارادة الحقيقية لتابعيه ، بغض النظر عما قد يفكره ويشعرون به عن وعي منهم ، ثم استعمال الدعاية لخلق ولاء اعمى يتبنى بصورة آلية قرار الحاكم مهما كان نوعه وللمجرد كونه قراره . ان التابع في كلتي الحالتين لا يمارس عملية الاختيار الحر كما يفعل الحاكم . والحقيقة انه لا خلاف بين الفلاسفات الاجتماعية حول ارقى اوضاع الانسان ، وانما الخلاف بينها فقط يقع فيما اذا كان هذا الوضع يجب ان يعتبر امتيازاً يحتفظ به لعدد قليل من الناس او فرصة تمنح للجميع .

وعليه فاني اذا اعتبر ان كرامة الانسان تكمن في حريته . ويتبقى هنا صفة اخيرة تابعة تتعلق بحقل السلوك الرفيع ، صفة لا اجد لها اسماً يطابقها ولا يسلبها شيئاً من معناها سواء كان سمو التهذيب ، او الكياسة او الرقة او اللياقة او الدمثة او المسلك المصقول . فان هناك مظهراً خارجياً لتلك الحالة الداخلية التي اسميناها الحرية ، وهناك اسلوب في المسلك والخطاب يلائم الانسان بالمعنى الرفيع ، ونبالة ملازمة له بفضل ميلاده الانساني ودعوته الانسانية ، « فكلما عظم الرجل عظم تهذيبه »^(١) . ان المسلك الخارجي يعبر عن كبرياء داخلية وتواضع داخلي — عن الشعور المتواضع عند الانسان بقصوره دون ذلك المستوى الراقى الذي يطمح بفخر اليه . وسوف يتضمن مسلكه احتراماً

(١) اللورد الفرد تينسون في « اناشيد الملك: المباراة الاخيرة » ١٩٠٨ ، ٦٢٨

واكراماً للانسان الآخر واعترافاً بالغاية المائسة لقيمتها كلها ،
ولسوف يكون هذا المسلك رقيقاً وحليماً وسريعاً في تلمس
افكار الآخرين الداخلية ومشاعرهم بحيث ينمي التبادل الحقيقي
في العلاقات . انه الموقف الذي يتخذه الانسان من الانسان في
مجتمع من البشر افراده بشر حقيقيون . فاذا ما انعم على الانسان
باللسان والفطنة الفطرية ، فان تحرره الفكري سيكون مدداً له
يزوده بالقدرة على المحادثة ، واذا ما امتلك موهبة اخرى وهي
الاسلوب اللغوي ، فقد يحسن الحديث . وانني لا اجد لهذه
المظاهر الخارجية للحرية الداخلية ، ولسواها في نكبتها التألفية ،
اسماً اياً كان . فاذا ما سعت الى كلمة لا لون معيناً لها بحيث
يمكن منحها الى معنى مقرر ، فسوف اسميها « التهذيب » .

هنا اذا نجد تلك الحرية ، وتلك الممارسة للاختيار النير التي
اتصور انها هي التي تسمى بهذه التسميات المختلفة امثال « انساني »
« انسانية » ، « انساني النزعة » ، « المذهب الانساني » او
الثقافة الحرة . اما خصائصها فهي : التشفق والخيال والتعاطف
والكرامة والتهذيب . وان باستطاعتك التعرف على هذه الصفات
من نقائضها . فالرجل الذي يفتقر الى الحرية هو اولاً جاهل ،
ضيق الافق ، مشرب بالمقائد ، وتقريرى متمذهب وذلك لافتقاره
الى العلم والخيال ، ثم انه غير حساس ، فاتر الهممة ، متحيز ،
هاز لماز ، انتهازي ، خسيس او شديد الانفاس بالذات وذلك
لافتقاره الى التعاطف ، وهو دنيء ، نافه ، او متعجرف لاقتقاره
الى الكرامة ، وهو بليد او فظ او وحشي لاقتقاره الى التهذيب .

بإمكاننا الآن ان نلتفت الى التاريخ وان نميز هذا المعنى الاساسي من تضميناته وارتباطاته العرضية . لقد شاعت هذه الاصطلاحات نفسها في القرن الخامس عشر لتدل على المثل الثقيفي الاعلى الذي اوحى به عصر النهضة والبحث الادبي في القرن الذي سبقه . هذا المثل الاعلى كان الامرين معاً : كان ناجماً عن الاهتمام بالدراسات القديمة وكان باعثاً لها في الوقت نفسه . ولقد اعاد الى الذكرى مذهب شيشرون الانساني واصطلاحاته الشهيرة التي وصفها اولوس جيلبيوس في القرن الثاني للميلاد^(١)، واعلن تحرر الطاقات الانسانية من القيود التي تفرضها سلطة الدين والحمية له والانهاك فيه . واعلن اعادة القيم الطبيعية

(١) «ان اولئك الذين تكلّموا اللاتينية واستعملوا هذه اللغة استعمالاً صحيحاً لا يعطون كلمة HUMANITAS التي يستعد الناس اجمالاً انها تعنيه ، الا وهو الذي وضع له اليونانيون اسماً عانين به الروح الودود والشعور الطيب تجاه الناس جميعهم دون تمييز؛ ولكنهم اعطوا كلمة HUMANITAS ما يعادل قوة الكلمة اليونانية التي تدل على ما نسميه نحن « الثقافة والتمرس بالفنون الحرة »
Eruditionem institutionemque in bonas artes
اولئك الذين يرغبون جدياً بهذه الفنون فينشدونها انما هم في اعلى مراتب الانسانية . اذ ان ممارسة هذا النوع من المعرفة والدربة التي يتيحها انما منحت للإنسان وحده من بين الحيوانات جميعها ولهذا السبب سميت HUMANITAS او « الانسانية » . من كتاب « ليالي اولوس جيلبيوس الاتيكية » ترجمة جون رولف JOHN C. ROLFE مكتبة لوبيب الكلاسيكية سنة ١٩٢٧ -
الجزء ٢ من ٤٥٧ .

والعلمانية الى سابق عهدها بعد ان استخفت بها عقيدة نشدان الحياة الاخرى دون الدنيا ، واعلن كذلك اضاءة ظلمات الجهل وتحطيم قيود العادات وانفتاح طريق خارج دائرة الوسطاء الضيقة وسلمهم الكهنوتي الصارم تقود الى ينابيع اصيلة صادقة في التجربة الانسانية . ولقد كان هذا المثل الاعلى مشروطاً بالمال والتفرغ . وكان واحداً من مظاهر مماثلة عديدة للفردية العصامية ومدى تأثير النبوغ ، مثله مثل الطموح السياسي ، والمرونة الاقتصادية ، والرحلات الاستكشافية ، والاختراعات وازدهار الفن والادب .

وهكذا فان المذهب الانساني في اوائل اندفاعه وفي باكورة تعابيرهِ المستلهمة كان عقيدة تنادي بالحرية . ولقد ايقظ في البشر احساساً برسالتهم الرفيعة التي تتاح لهم لا عن طريق الخلاص المسيحي ولكن عن طريق طاقاتهم الداخلية وتراث ماضيهم . ولم يكن هدف المذهب الانساني اثاره هذا الاحساس برسالة الانسان فقط ، بل هدف ايضاً الى تحقيقها عن طريق ممارسة الطاقة واستيعاب التراث . وان المذهب الانساني لم يعارض الدين ولم ينكر تفوق القيم الدينية على القيم العلمانية^(١) ، وكذلك لم

(١) «لقد كانت النصرانية والمذهب الانساني العنصرين المتأخرين الضروريين لنمو الرجولة الكاملة» . (من كتاب وود وورد W. H. WOOD «فيتورينو دا فلتره ومعلمون انسانيون آخرون» ١٨٩٧ ، ص ٦٧) . انظر ايضاً : «ليوناردو دا ارييتزو ودراسة الادب» . نفس المصدر ص ١٢٧ .

يستخف بسلطة الدولة ، ولمكنه حاول ان يفسح المجال لحقوق الشخصية الانسانية ضمن اطار ديني وسياسي ، فان كان قد اصطدم مع الدولة والكنيسة فان ذلك حدث فقط حيث حاولت هاتان المؤسسات ان تقمعهما بقسوة . انه لم ينكر الا انكاراتهم ، فلقد كان في طبيعته الداخلية ايجابياً لا سلبياً وكان دافعه الاصلي لا ان يجعل النوع الواحد من المعرفة يقف موقف المعارض من النوع الآخر بل ان ينمي جميع انواعها بشرط ان تكون معرفة ، لا عقيدة ، بدائية او سطحية او مذهبية . يقول السير ريتشارد جيب RICHARD JEBB « ان اوربا مدينة للمذهب الانساني بانتشار روح جديدة ، وبنشوء قوى معادية لدعوة الجهل ولادعاء العلم وللخرافات ، قوى تعمل في سبيل التنوير الفكري وفي سبيل تقدم المعرفة في جميع الحقول »^(١) . ولقد خدمت دراسة الآداب اللاتينية واليونانية هذه الغاية خدمة مزدوجة ، فقد كانت دراستها في حد ذاتها نوعاً من التثقف ، كما اشتملت ايضاً على تعلم القديم . وألف هذان القسمان من العلم الكلاسيكي كلا لا يتجزأ عند اوائل المعنيين بالدراسات الانسانية . ثم تابع الرجال هذه الدراسات اللغوية والتاريخية وتوصلوا عن طريقها الى ذخيرة من الحكمة تملكوها بحماسة .

غير انه لم يكن هناك ميل الى دراسة الآداب القديمة وحدها

(١) « المذهب الانساني في التربية » من محاضرة الرومانس ١٨٩٩ ص ١٥

فقط - فلقد امتاز القادة الاولون للمذهب الانساني بشمول مفهومهم للدراسات الحرة واتساع مضامينه. مثلاً على ذلك نرى ان بيتروس باولوس فيرجيرىوس (١٣٧٠ - ١٤٤٥) صاحب رسالة DEINGENUIS MORIBUS (١٣٩٢) التي تعتبر اعظم رسالات المذهب الانساني في حقل التربية ، يمتدح برنامجاً للدراسة يضم التاريخ والفلسفة الاخلاقية، والفصاحة، والصرف ، والانشاء، والجدل ، والموسيقى ، والبيان والبلاغة ، والشعر والحساب والهندسة وعلم الفلك والطبيعيات^(١). اما فيتوريو دا فلتره الذي ادار مدرسة تقدمية اسمها « البيت السار » في مانتوا من ١٤٢٥ حتى سنة ١٤٤٦ فقد علم الرياضيات والعلوم الى جانب الدراسات الكلاسيكية^(٢). وقدم ليوناردو اريتزو - كزيميله فيرجيرىوس - التاريخ على كل شيء بالنسبة « للسيدة المرموقة » . اما كل من فيرجيرىوس وانيوس بيكولو هيني فقد قدما الفلسفة على الادب^(٣).

اما ان يكون هناك شيء من التشويش والانفلات المتهور في هذه الحماسة للمعرفة فان هذا يظهر من كتاب رابيليه RABELAIS في نصيحة جارجانتوا GARGANTUA لبانتاجرويل PANTAGRUEL، فان جارجانتوا، بعد ان يوصيه بامتلاك ناصية اللغات جميعها وازافة التاريخ والهندسة والحساب

(١) و. ه. وود وورد المذكور سابقاً ، من ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢) من جيب المذكور سابقاً من ص ١٧ - ٢٠ .

(٣) من وود وورد المذكور سابقاً ، صفحة ١٠٦ ، ١٢٧ ، ١٢٠ .

والموسيقى وعلم الفلك والقانون المدني إليها ، يصل الى العلوم الطبيعية فيقول :

« واما معرفة اعمال الطبيعة ، فاني اريدك ان تكرر نفسك إليها لكيلا يكون هناك بحر او نهر او ينبوع لا تعرف نوع اسمائه ، ولكي تعرف جميع طيور الجو ، وجميع اشجار الغابات والبساتين ، وجميع الاعشاب في الحقول وجميع المعادن الخبيثة في احشاء الارض ، وجميع الاحجار الكريمة في الشرق وفي الجنوب - لا تدع شيئاً مجهولاً لديك .

« وبعدها فلتعد مرة ثانية يجد ومثابة الى كتب اطباء اليونان والعرب واللاتين دون ان تحتقر التلموديين والقبليين ، وبالتحليل المتكرر اكتسب لنفسك معرفة كاملة ممتازة عن ذلك العالم الآخر الذي هو الانسان ... وباختصار دعني اراك اعماقاً لا نهاية لها وبشراً لا قرار له من المعرفة »^(١) .

ومع ذلك فقد كان هناك مبدأ يجد من كل هذا. اذ ان التشقّف لارتباطه بالخيال والشعور ، كان يؤخذ على ان يمنح الذوق الراقى والحكمة اكثر مما يمنح مجرد التبجر في العلم ، ولقد كتب جيب في محاضرة رومانس الشهيرة يقول: « ان النشاط المتعدد الجوانب

(١) رواها روبرت ه. كويك R. H. QUICK في « مقالات عن المصلحين التربويين » ، النسخة المعدلة ١٨٩٠ ص ٦٨ - ٦٩ .

والحماسة اللذين بثا الحياة في النهضة الايطالية لمدة قرنين قد نبعا عن عقيدة جدية عميقة بأن الآداب المبعوثة لم تكن فقط نماذج في الاسلوب وانما كانت كنوزاً من الحكمة وهدياً في الحياة وشهوداً على حضارة ارقى من أية حضارة كان يمكن ان توجد على وجه الارض في ذلك الزمن»^(١). لقد كانت الآداب المبعوثة ادباً بكل معنى الكلمة ، وقد فهمت على انها ادب حقيقي . كانت تمتلك الشكل الفني وكانت نتاجاً لخيال خلاق — واشتملت في الوقت نفسه على نظام من القيم . يتحدث ليوناردودا اريتزو عن «وجود جاذبية خاصة بين الايقاع والوزن من جهة وبين عواطفنا وعقلنا من الجهة الاخرى»^(٢) . اما فيرجيوس فانه يقول :

«يقيناً ان الادب لا يعرض الحقائق وحدها وانما يعرض كذلك الافكار والتعبير عنها . فاذا ما كانت هذه الافكار قيمة ومعبراً عنها باسلوب جيد ، فاننا نشعر شعوراً اكيداً بانها لن تموت . ولست اظنه امراً محتملاً ان تلفت تلك الافكار الحالية من الاسلوب النظر اليها او ان تضمن خلوداً اكيداً . فاي سحر يمكن ان تقدمه الحياة اكبر من هذه القوة التي تملكنا الماضي والحاضر وحتى المستقبل عن طريق الادب»^(٣) .

(١) من جيب المذكور سابقاً ص ٧ - ٨ .

(٢) وود وورد المذكور سابقاً ص ١٣٠ .

(٣) وود وورد المذكور سابقاً ص ١٠٥ .

ولقد تطلب ادراك « صورة القديم في قوته وجماله » (١)
استيعاب الماضي لا استيعاباً فكرياً فقط ولكن استيعاباً مفعماً
بالتعاطف كذلك . كان الناس يسعون لدراسة القديم لا لغاية
نظرية فحسب ولكن لغاية عملية ايضاً - عملية بمعنى انها كانت
تجهّز للحياة . كانوا يعتقدون بان دراسة القديم تكشف الحياة
الطيبة لكي يستطيع الانسان ان يختار الافضل ويسير نفسه
حسب ذلك الاختيار ولكي يبرهن بواسطة هذا التنظيم المتنور
للذات على انه رجل رفيع الصفات .

ولقد قال فيرجيوس « انساني الدراسات الحرة تلك
الدراسات الخليفة بالرجل الحر ، تلك الدراسات التي نصل
بواسطتها الى الفضيلة والحكمة وبواسطتها نمارسها . تلك الثقافة
التي نوقظ ارقى مواهب الجسم والعقل وتدرّبها وتنميها ، وهي
مواهب تشرف الانسان وتأتي بحق في درجة الرفعة بعد الفضيلة
مباشرة لا يعاو عليها شيء سواها . لعل الربح واللذة هما هدف
الوجود الاوحد بالنسبة لذي المزاج السوقي الحشن - اما بالنسبة
لصاحب الطبيعة الراقية فان هدفه هو القيمة الاخلاقية وذئوع
الصيت » (٢) .

ولم يكن هدف الدراسات الانسانية ليتحقق قبل ان يتمثلها

(١) من « مقالات وخطب » لجون بيرت سنة ١٩٢٩ ص ٣٦ .

(٢) وود وورد ص ١٠٢ .

الانسان في اخلاقه وشخصيته بحيث يعبر عنها تعبيراً ملائماً عن طريق المسلك والعلاقات الاجتماعية . عندما سمع البابا ليو العاشر في سنة ١٥١٥ بطباعة مخطوطة لتاسيتوس Tacitus فانه قال عن الدراسات الانسانية :

« لقد اعتدنا ، حتى منذ سنين حياتنا الباكرة ان نظن بان الخالق لم يعط البشرية شيئاً اكثر كمالاً او اوفر منفعة ، اذا استثنينا معرفة الخالق نفسه وعبادته الحقيقية ، من هذه الدراسات التي لا تؤدي فقط الى تزيين الحياة الانسانية وهدايتها ، ولكنها ايضاً تطبق على جميع الاوضاع الخاصة وينتفع فيها . فهي معزية في المصائب ، وهي مشرفة ومؤنسة في حالات الرضى ، بحيث اننا دونها نكون قد حرمانا من كل بركة الحياة ومن كل اسلوب مصقول في التعامل الاجتماعي » (١) .

ولقد كان كتاب بالدارسار كاستيليوني Baldassar Castiglione « رجل البلاط » تعبيراً كلاسيكياً عن هذا التكامل الذي لا يتجزأ للمثل الاعلى في المذهب الانساني ، عن الثقافة الشاملة التي مازجها الشعور والخيال واعتبرت خليفة بالانسان ، تؤهله لان يشارك في شؤون العالم ، معبراً عنها في مظاهر قيافته الخارجية وفي تهذيب مسلكه :

(١) رواها السير ريتشارد جيب في المصدر المذكور سابقاً ص ٨ - ٩ .

« ان رجل البلاط يجب ان يكون حريصاً في كل ما يقوم به وان يتبصر في كل ما يقول ويفعل : ويجب ان لا يعتقد انه يكفي ان تكون ادواره وصفاته فائقة ولكنه يجب ان ينظم حياته بحيث يكون كل شيء فيها ملائماً لهذه الادوار . وان يكون هو دائم الانسجام مع نفسه : بهذا تبدو جميع صفاته المتفوقة اجزاء من وحدة كاملة ، وكل عمل يقوم به نتيجة لكل فضيلة وعنصر فيها ، بحيث يتلاءم مع وصف الرواقين للرجل الحكيم : فانه بالرغم من ان كل ما تستعمله يشتمل على فضيلة بارزة غلبة ، الا ان جميع الفضائل متصلة معاً بحيث انها تبجل الهدف نفسه ، ومن الممكن استخدامها وتطبيقها على جميع الغايات .

«ولهذا فان الرجل الحكيم يجب ان يعرف كيف يستعملها ، ثم بالمقارنة الملائمة ، كما في حالة الاضداد ، ان يجعل الفضيلة الواحدة تبرز الاخرى ، مثلما يفعل الرسامون البارعون الذين يؤكدون بواسطة الظلال اضواء النقوش البارزة ، كما يرمون الظلال على المسطحات بواسطة الاضواء ، ويوزعون الوانهم بحيث يظهر جمال كل واحد منها لتضاده مع الآخر ، ويتصرفون باتجاهاتهم بحيث انها عن طريق تنوعها تستطيع ان تتعاون على احداث التأثير الذي يريده الفنان لها . فمثلاً ان الكياسة جذابة في الرجال المحاربين : فكما يوحى تواضعهم بشجاعتهم فان شجاعتهم تضيف بريقاً ألقاً الى تواضعهم . ونفس الشيء يحدث ايضاً عندما تكون كلمتا قلة واعمالنا ذات قيمة ولكننا نترفع عن ان نتبجح بها بالرغم

من عظمتها ، بل تخفيها باسلوب لطيف . فهنا تبرز كل فضيلة سائر
الفضائل الاخرى وتجملها ، وهذا هو الحال مع كل صفة تزيننا^(١) .

- ٣ -

وهكذا فان المذهب الانساني في عصر النهضة ، بشموله
كعقيدة تدعو الى الحرية ، انما هو قادر على ان يقتبس في اي
زمان او مكان . غير ان بعض الصفات العرضية التي عكست
اوضاعه التاريخية والاقليمية الخاصة ارتبطت مع هذه الصفات
الشمولية فاصبح بارتباطه بهذه الصفات العرضية غير قادر على
ان يقتبس كمذهب في اماكن وازمان اخرى دون انتهاك لصفاته
الشمولية .

فلقد كان يلتفت الى الماضي ويوحي ويستوحي منه . انه نشأ
كرد فعل للجهل النسبي في عصره ، ووجد الهامه ومنابعه
وتمادجه وحتى مضمونه في الماضي . غير ان القدم بمجد ذاته ليس
جزءاً من المعنى الجوهرى للمذهب الانساني . فاذا كان اليونان
اتسائي المذهب فان ذلك لم يكن لانهم احيوا ما مضى وانما لانهم
خلقوا من جديد . انه ملائم كل الملائمة للمذهب الانساني ان ينسجم

(١) « رجل البلاط » للكونت بالداسار كاستيليوني لذن ، سنة ١٧٢٧

ص ١١٦ - ١١٧ .

مثله الاعلى مع الحياة المعاصرة ، او ان يرافقه ذلك المثل شعور
بماضٍ مظلم يتبعه حاضر اكثر اشراقاً منه . انه اذا اتخذ اي
مذهب انساني يعتمد على الماضي ويستوحيه ، مذهباً للحياة
الحديثة فانه سوف لا يتمخض الا عن عقيدة تقول بالماضي كحاضر ،
او عن تقليدية تستعبد الانسان .

ولقد كان حدثاً تاريخياً عارضاً ، فوق ذلك ، ان الماضي الذي
استشعر نحوه اصحاب المذهب الانساني الايطاليون في القرن
الرابع عشر والخامس عشر كل ذلك الاجلال الحق كان فترة
الحضارة اليونانية - الرومانية . كان هذا تاريخهم هم بالمعنى المزدوج .
فقد كان بالنسبة اليهم ماضيهم المباشر الذي ارتبطوا به بالاستمرار
الثقافي ، بينما كان الادب اللاتيني ادبهم القومي ، وكانت اللغة
اللاتينية لسان اجدادهم الى جانب كونها اللغة المتواضع عليها
للعالم المثقف . اما الثقافة اليونانية فانها كانت قد غزت الثقافة
الرومانية ولم يتطلب احياء اللغة والادب اليونانيين الا متابعة
النهر - الى منبعه . غير ان المعنى الذي كانت تحمله اليونانية
واللاتينية لاصحاب المذهب الانساني الايطاليين لم يعد يحمل المعنى
نفسه لاي مكان آخر او زمان . فلا بد ان هاتين اللغتين هما
بالنسبة لعصور اخرى لغتان فاقدتان للحياة ، تنتميان الى ماض
قصي وغريب عنها . ان الآداب اللاتينية واليونانية ، هي
وملحقاتها اللغوية والاثرية ، لا تؤلف جزءاً من تعريف المذهب
الانساني في معناه الشمولي . ان قيمتها الذاتية سوف تمنحها مركزاً

رفيعاً في كل برنامج للدراسات الانسانية ، غير ان دعوتها الفريدة بأفضليتها انما تنتسب فقط الى عصر النهضة . هذا التفرد لا يمكن ان يحقق في اي زمن آخر دون استباحة ذلك التحرر وتلك الحيوية اللذين كانت هذه الآداب في عصر النهضة الوسيلة الاولى للملائة لها .

ولقد كان معنى المذهب الانساني في عصر النهضة نسبياً بالقياس الى مقدار المعرفة الانسانية الموجودة وقتئذ . فمن حيث المبدأ كان ذلك يعني جميع الوان المعرفة ، ولكنه من الناحية العملية كان يعني تلك المعرفة التي كانت ملك الناس وقتئذ والتي ورثوا اغلبها من الاقدمين . كان التحصيل المحدود في تلك الازمنة يشتمل على شيء من العلوم ، وبعض الآداب الحديثة وقتئذ وشيء من التاريخ ، والسياسة والاقتصاد ، كان شيئاً قليلاً ، واذا حكم عليه بالنسبة الى مقاييس لاحقة فانه لم يكن بالكثير ابدأ . فاذا جعلنا من هذا الحدث العارض جوهر المذهب الانساني كان ذلك يعني ان جميع الزيادات اللاحقة وجميع تقسيمات المعرفة يجب ان تقع خارج هذه الحدود وان تزدري . وبينما كانت روح المذهب الانساني خليقة بأن تهمل بفرح لكل توسع في مساحة المعرفة ولكل كشف جديد وكل خلق للعبقريّة الانسانية ، فقد كان تعريفها الحرفي يستثني هذه الامور جميعها .

ولقد كان المذهب الانساني في عصر النهضة منتسباً ايضاً الى

عقيدة المعرفة القديمة ، لأنه لم يعرف سواها . كان الفكر اليوناني واللاتيني اجمالاً عقلياً ولاهوتياً . كان يؤمن بالحدس الفكري بينما يلجأ الفكر الحديث الى الادراك الحسي . كان يجد لنفسه مبادئ مقررّة حيث يعتمد الفكر الحديث على النظريات والفرضيات والاحتمالات ، وكان يرى وجود غاية للطبيعة حيث يرى الفكر الحديث ميكانيكية فيها . انه ليس جزءاً من المعنى الجوهرى للمذهب الانساني ان نصف سلفاً ما يجب ان يكون الحقيقة أو ما يجب أن يكون برهانها . بل على العكس ، ان روح المذهب الانساني منفتحة ومضيافة — محبة للاستطلاع ، غنية ومتنوعة في محتواها وترتاب في جميع صور الفكر الضيق والمتبلور . فمادام المذهب الانساني مرتبطاً بالمحتوى الفكري للدراسات القديمة وبأسلوبها فانه متمذهب سلفاً ، وبدل ان يكون مذهباً للحرية فانه يصبح مذهباً عقائدياً .

واخيراً كان المذهب الانساني ترفاً وامتيازاً في الزمن والمكان اللذين نشأ فيهما . لقد كان نتيجة الثورة النامية المركزة وكانت شاغل الامراء والنبلاء الخاص ، وقد احتاج الى مساندة وامتياز وارتبط بالتميز الطبقي . غير ان هذا ايضاً ليس جزءاً من المعنى الاساسي للمذهب الانساني — كما برهن هو نفسه على هذا يوم اتخذ شكلاً اكثر شعبية وانتشاراً عندما انتقل الى المانيا والمجلترا^(١) .

(١) باركر C. S. Parker « تاريخ الثقافة الكلاسيكية » من كتاب
ف. و. فرار F. W. Farrar « مقالات في الثقافة الحرة » سنة ١٨٦٨
ص ٢٧ ، ٤٤ .

ان المذهب الانساني يشهد برفعة الانسان فوق بقية المخلوقات ،
اكثر مما يشهد برفعة بعض انواع البشر فوق بعض . انه يضع
هدفاً رفيعاً للكمال لا يأمل ان يصل اليه الا الاشخاص الذين
رزقوا مواهب قوية . انه يعجب بالعبقرية ويشجع الناس على ان
ينشدوا التميز والمجد . أما ان نقرن المذهب الانساني بما تتفرد
بتحقيقه طبقة مفضلة من الناس فأمرٌ يشكل خيانة لموقف
الاجلال الذي يقفه هذا المذهب من الشمول الانساني .

ويجب ان يقال الشيء نفسه عن قانون السلوك الذي فرضه
هذا المذهب . فقد كان هذا القانون بحكم الصدفة التي نبتت من
منشأه العرضي ، قانون السادة ورجال البلاط ، واقتزن بالمظهر
المصقول ، وبالاتاقة ، وبالتهذيب الذي عرف عن تلك الطبقة
التي كانت ، ضمن الطبقة الاجتماعية لذلك الزمن ، تقرر اسلوب
السلوك . غير ان هذا القانون كان تبايناً اقليمياً لفكرة المذهب
الانساني الجوهرية ، وهو ان الرجل في مسلكه الخارجي يجب ان
يسلك بما يتناسب مع كونه رجلاً حقيقياً يعيش بين رجال
حقيقيين . ان اصول التهذيب الجوهرية في المذهب الانساني قابلة
على ان تنتقل من الممالك الى الجمهوريات ، من البلاط الى السوق ،
من الاغنياء الى الفقراء ، وليس في نكهته ما يمكن ان يضع
بانتشاره الواسع .

ولعله ليس هناك من ميز بوضوح قانون السلوك الاساسي في

المذهب الانساني عن اشكاله العرضية كما فعل بيرجسون في خطابه
الذي القاه في كليرمونت فيراند سنة ١٨٨٥ عن السلوك المذهب
حيث قال :

« وبينما يزعجنا الرجل الواثق من نفسه بتصميمه على ان
يفرض على كل من حوله رأيه الجيد عن نفسه ، نجد انفسنا
منجذبين الى اولئك الذين ينتظرون منا بلهفة ما نود اعطاه من
شهادة مرضية بقيمتهم . فمديح في وقته ، واطراء يستحقونه
قد يبعث في هذه النفوس الرقيقة تأثيراً يشبه تأثير أشعة فجائية
من الشمس فوق منظر كثيب ... انه يأخذ له مسكناً في الروح
ويمنحها دفئاً ومساندة ، موحياً بتلك الثقة في النفس التي هي
شرط للفرح ، جالباً املاً الى الحاضر ومعطياً عهداً وثيقاً بالنجاح
في المستقبل ... من منّا ، بما في ذلك اقوانا واكثرنا استعداداً
لمعركة الحياة ، لم يعرف في بعض الاوقات ألم الكبرياء الجريحة ، ولم
يشعر كأن « زنبرك » العمل الذي كان ينوي القيام به قد انكسر
في داخل نفسه ... بينما احس في مرات أخرى وكأنه انتشى
بالسعادة وقد غمره شعور بالانسجام لان الكلمة المناسبة التي
قيلت له في ساعة سعيدة تغلغلّت الى ذلك الوتر الداخلي العميق
الذي لا يستطيع ان يهتز الا عندما تثار قوى الحياة بتألف تام .
ان علينا ان نعرف كيف ومتى نقول كلمة كهذه ، فهناك يكمن
تهذيب الفؤاد - التهذيب الذي هو فضيلة ... ان الثقافة ، إذ
تزيد في تلك المرونة العقلية التي هي صفة غلبة في رجل الدنيا ،

تمكن افضلنا من ان يكتسب معرفة عن قلوب البشر بحيث تحول الرقة الى مهارة وتصبح تهذيباً في القلب . هذا ما ادركه اجدادنا عندما اسموا دراسات السنوات الاخيرة في المدرسة بالانسانيات او العلوم الانسانية « (١) .

اما في العصور المتأخرة فان تاريخ المثل الاعلى للمذهب الانساني يكشف عن فوضى تعود الى استبدال الجوهر بالعرض ، والروح الحقيقية بالنص الحرفي . وبسبب هذه الفوضى خاض المذهب الانساني معارك غير ضرورية كان يحارب فيها بالحقيقة مع نفسه . لقد وقف المذهب الانساني موقف المعارض من العلم ، من الانسانية ، من الديمقراطية ، من الرومانسية ، من الروح العصرية . ان هذا صف منيع من المعارضين ، جميعهم في الحقيقة اصدقاء ، انهم اعداء بالعرض والنص ، واصدقاء بالجوهر والروح .

ولقد كان اتفاقاً تاريخياً ان المذهب الانساني في عصر النهضة اهل العلم . لقد نشأ قبل ان تتطور العلوم الحديثة هذا التطور الغني وقبل ان يتكشف مصيرها العظيم للعقل الاوربي . اما ما كان موجوداً من ع-لم وقتئذ فقد اتخذ مكانه النسبي في برنامج المذهب الانساني . كان اصحاب المذهب الانساني الباكرون يعتبرون العلم النظري - اي معرفة قوانين الطبيعة وتركيبها

(١) من كتاب ا. روهي ون. م. بول المذكور سابقاً ص ١٢ - ١٤ .

الاساسي - انتصاراً للعبقريّة الانسانية وجزءاً من كنز الحكمة الوراثي . غير ان النسب المتواضعة التي كان العلم نفسه قد احرزها ، واللاحاح على تلك الدراسات الملحقة بالادب ، وصلابة الانحياز التقليدي ، كل هذه وضعت المذهب الانساني في وضع كاذب من الغيرة والعداوة تجاه اخطر التطورات الثقافية في الحضارة الاوربية الحديثة . فلو ان هذا المذهب الانساني كان اكثر مرونة وشمولية فانه كان حرياً بان يهمل لمجد العلم ، وان يدعيه لنفسه .

وليس من مضمون المذهب الانساني ايضاً ان يضيق مجال التعاطف الانساني . انه ليس من الصعب ان يرى المرء كيف نشأ سوء التفاهم هذا ، ففي عصر النهضة كان الجهل هو العدو الاول ، وكان العدو الثاني هو العقيدة والخرافات . ولقد كانت هاتان الاخيرتان مرتبطتين في عقول الناس بالكنيسة والالوهية وعلم اللاهوت المفصول عن الادب العلماني وبالمقدسات المبينة للدينويات . فتأثرت آراء الناس ضد المعتقد المسيحي البسيط القائل بالحب الاخوي نتيجة لهذا الارتباط . ثم ان الاحاح البعث الادبي ، فوق هذا ، كان على القيم الثقافية للفن والمعرفة ، او في حقل الأخلاق ، على فضيلة الكمال الوثنية اكثرهما الح على فضيلة الشفقة والاحسان المسيحية ، وتطور هذا الاحاح الى حد الاستثناء لها ، الى ان نشأت في زمننا هذا مدرسة في النقد تطلق على نفسها اسم المذهب الانساني، وتعلن التسلسل من

عهد النهضة ومن العصور التاريخية القديمة . وقد تقبلت قدر البشرية كقضاء لا علاج له او كوجود لا شرفه اذا حكم عليه من نقطة أعلى للتححرر الفلسفي .^(١) غير انه ليس هناك ضمن المعنى الاساسي للمذهب الانساني ان يكون وثنيا ولا يكون تابعا لتعاليم القديس توما ، ان المذهب الانساني معني بالقيم غير المادية ، وقد يرتاب ارتيابا عادلا بالالاحاح المبالغ فيه على الحاجات الاولى الذي يظهره مذهب السعي لخير الانسان ، انه مضطر ان يقاوم كل استثناء للقيم الثقافية وكل تحقير للمصير الانساني ، وبما ان مذهب السعي لخير الانسان يميل الى الالاحاح على الحاجات اكثر مما يميل الى الالاحاح على الامكانات المثالية ، وعلى الورع اكثر من الاعجاب ، فان المذهب الانساني محق في ارتيابه في هذا المذهب . غير ان المذهب الانساني الحق سوف لا يقسي القلب بل يوسع مجال المشاعر ليعانق افراح المجموع البشري واحزانه . انه سوف يعترف بحق كل انسان للافضل ضمن الحدود المرنه للمقدرة ، وسوف يرى ان الخطوة الاولى لتحقيق هذا الامر بالنسبة للبشر القليلي الحظ هو ان نربط لهم جراحيهم ونعطيهم الخبز .

اذا فتناقض المذهب الانساني مع مذهب السعي لخير الانسان

انني المح بالطبع ، الى مدرسة ارفينج بايت IRVING BABBITT
وبول المرمور PAUL EL MER MORE النخ . انظر كتاب نورمان
فويرستر NORMAN FOERSITER «سنة ١٩٢٨ ش . ف . CH V
وكتاب روبرت شيفر بول المرمور والنقد الامريكي» سنة ١٩٣٥ ص ٢١٢
وفي اماكن متفرقة .

انما هو تناقض كاذب ، ويمكن ان يقال الشيء نفسه عن تناقضه مع الديمقراطية . ان مبدأ المساواة يمنح الى ان يخفض المستوى لا ان يرفعه ، والى ان يستبدل الفضائل المثالية بالمكاسب المبتذلة او العادية ، ولهذا فان المذهب الانساني سوف يكون ناقداً دائماً السهر ينشد ان يحمي الديمقراطية من اخطائها المحدقة بها . غير ان القيمة الفردية التي تحصره بالنخبة ليست من قيم المذهب الانساني ، فان ارتباط هذا المذهب بالامتيازات ، وبمظاهر التفوق ، وبذلك الشعور المرضي للنفس بالانتماء الى نخبة قليلة من القوم ، انما نشأ عرضاً بحكم نشأته الاولى . اما الرومانسية السمجة فانها ليست منفردة بالنسبة للمذهب الانساني وانما بالنسبة للكلاسية . غير ان هذا نتاج عاملين تاريخيين من عوامل عصر النهضة هما علاقة هذا العصر بالماضي ، وقبوله اغياز الفكر اليوناني نحو العقلانية وسواء كانت هناك مبادئ شمولية مقرررة للحقيقة والجمال والخير تفهم بعين العقل وتطبق على المضمون المتغير للتجربة الانسانية او لم يكن ، فانما ذاك مشكلة فلسفية وجوابها الايجابي عقيدة فلسفية . ان الكلاسية مذهب انساني يخضع لشروط العقيدة ، اي انه ليس مذهبا انسانيا على الاطلاق ، ذلك لانه يقيد روح الانسان او يربطه سلفا الى شروط يجب ان يكون حرا في ان يختارها او يرفضها . انه لا يجوز ان تستبعد سلفا الامكانات في ان يكون للشعور ادراكه الفريد الخاص وان تكون الحقيقة متغيرة ومتعددة الوجوه .

والرومانيسة بتقبلها العطوف وحساسيتها لكل التدرجات الدقيقة في القيم المحسوسة انما هي آنس وأقرب الى روح المذهب الانساني من التبني لمجموعة من المقاييس الموضوعية الجامدة تبنيها ناجما عن سطوة التقاليد .

ان الكلاسية هي التي تناوىء الروح العصرية ، لا المذهب الانساني . عندما اتحدث هنا عن الروح العصرية فانما اعني بالضبط ذاك المعنى الذي يجعل لهذه الكلمة صفة مهينة اكثر مما اعني به فترة من الزمن . انني اعني مذهب الايمان بالجديد عندما يكون التغيير ما يزال منفردا في اكثر مناحيه اثاره او مدعاة للتعزز - عندما يبدو وكأنه لا يملك شيئا الا الجدد لتدنيه او ترغب به . وانه الامر مفعم بالسخرية حقا ان يجد المذهب الانساني نفسه يقاوم التغيير ، فليس هناك اكسير افضل للروح الحرة ولا اختبار اوثق لها من الرغبة في الجديد ، فما الذي يدعو العقل الذي ينشد التوسع ويتمنى ادراك جميع الامكانات ان يقفل عينيه اذا لكل ما بدأ يبرز امام الانظار للمرة الاولى ؟ انه لا سبب هناك الا تحيزات الكلاسية - ذلك الموقف المعتاد من استيحاء الماضي او الاعتقاد الجازم بانه من الممكن اغفال المستقبل سلفا عن طريق تملكننا لمبادئ غير متطورة . ان التحيز للجديد مكبل مقيد كالتحيز للقديم ، وقصر النظر كبعد النظر يشتمل كل منهما على نوع متساو من العمى . ان المؤمن الحق بالمذهب الانساني لن يلتفت فقط نحو الماضي البعيد والابدي ، ولكنه

يواجه المستقبل والقريب والوقتي ايضاً . انه يكون شاعراً
بجميع الاجزاء في محيط الدائرة وبجميع الافاق الصاعدة الى
نقطة الارتكاز المتحركة التي يقف عليها .

وبالاختصار ، فان العلوم ، ومذهب السعي لخير الانسان ،
والديمقراطية والرومانسية والروح العصرية انما هي جميعها حليلة
طبيعية للمذهب الانساني غير انها قد تحولت الى عداوات نتيجة
لخيانة المذهب الانساني لنفسه .

- ٤ -

ان التقرير العادل لمكانة الانسانيات في الحياة الحديثة يعتمد
على التمسك بمعناها الجوهرية . فقد تعتبر من ضمن الانسانيات
كل وسيلة او علاقة او نشاط او وضعية ذات تأثير مذهب ومحرر ،
وقادرة على ان توسع المعرفة ، وان تحرك الخيال ، وان تشعل روح
العطف ، وان توحى بالاحساس بالكرامة الانسانية ، وان تطبع
الرجل بما يلائم رجولته من قيافة واسلوب في التعامل . فالسفر ،
والصدقة ، والزواج ، والخبرة في الاعمال انما هي جميعها من
الانسانيات او انها قد تعتبر كذلك . ومع هذا فقد تكون هذه
لانسانية ، بل انه لا ريب في انها تكون لانسانية كثير من الاحيان .
وانما يعتمد الاختلاف بين كونها من الانسانيات وكونها لا انسانية
على مستوى العلاقة ، او على ما يقدمه القائمون بها من موقف

واساس خلقي وخبرة . فالسفر قد يؤكد التحيزات المسبقة ، وقد يبني الزواج والصداقة على المنفعة ، وتضييق المهنة الى حيز تحصيل العيش فقط ، والمواطنة الى تأدية آلية للواجبات المدنية ، وجميع اعمال الانسان قد تنحط الى مستوى الروتينية . فلكي تتمكن تجارب السنوات الاخيرة هذه من ان تعطي قيم المذهب الانساني ، فان المجتمع قد دبر وسائل التعليم والتثقيف ، آملا ان يلحق الناس بالمذهب الانساني في سنوات حياتهم الباكرة ، فان من زرعت فيه بذرة المذهب الانساني زرعاً راسخاً قد يجد في السفر وفي الصداقة والزواج والمهنة والمواطنة ، كما قد يجد في اوقات فراغه كذلك ، مناسبات ملائمة لتنميتها .

اما المؤسسة الموكولة اليها هذه الوظيفة في امريكا فانها كلية الفنون الحرة . والطريقة التي تتبعها هي ان تعلم « مواضيع » او « دراسات » او « دورات ثقافية » موزعة تحت اقسام يفترض ان تتطابق من فروع المعرفة الانسانية . وقد جرت في المدة الاخيرة عادة جمع هذه الاقسام تحت « فروع » كان احد تصنيفاتها المرغوبة تقسيم الدراسات الى فرع العلوم الطبيعية ، وفرع البيولوجيا ، وفرع علم الاجتماع - وفرع « العلوم الانسانية » . ولعمري ان هذا لترتيب عجيب . ففي مؤسسة تدعي انها تعيش لغاية غرس الثقافة الحرة نجد ان هذه الثقافة الحرة انما هي ربع المجموع الكامل ، وهو ربع غير محدد الوصف يحتل مكان حرس

للاؤخرة الذي عين ليلتقط الضالين واللامتلئين الذين لا يجدون لهم مكاناً في مقدمة الموكب . قال احد الكتاب الحديثين :

« اننا نستطيع ، اذا شئنا ، ان ننظر الى جميع الوان المعرفة كما لو انها كانت على شكل مثلث حيث تحتل العلوم الطبيعية احدى الزوايا ، وتحتل العلوم الاجتماعية الزاوية الثانية ، وتحتل الدراسات الانسانية الزاوية الثالثة . فاما العلوم الطبيعية والمادية فانها تعنى ببيئة الانسان بأقصاها وبأقربها الى زمننا ، واما العلوم الاجتماعية فتعنى بالانسان في علاقاته بالآخرين ، واما الانسانيات فانها تعنى بالكشف عن وجوده الروحي » (١) .

ان التقسيم الثلاثي للمنهج افضل من التقسيم الرباعي - غير ان النقطة التي تغفلها كل هذه التقسيمات هي ان المادة التي تشتمل عليها « الانسانيات » ، تعنى ببيئة الانسان المادية والاجتماعية ، وان نتاج العلوم الطبيعية والاجتماعية انما يعطي « الشواهد على وجوده الروحي » .

غير ان ضم الفروع المختلفة تحت اقسام يتضمن حسنة واحدة ، فهو يشير الى السعي لتلمس اتحاد يقاوم التأثير المشتت الذي ينجم عن البحث المختص واللامركزية الادارية . حدث منذ

(١) ١١ (والدوج . ليلاند Waldog Leland) في (« الاتجاهات الحديثة في الانسانيات ») مجلة العلوم ، ن ، س LXXIX ص ٢٨١ ،

سنوات ان الجامعة التي اعمل انا عضواً فيها احتاجت الى المال لدائرة الكيمياء وفرع ادارة الاعمال ودائرة الفنون الرفيعة في ذات الوقت ، ولقد روي ان رجل الدين الفطن الذي ترأس حركة جمع المعونة تحدث في مدينة نيويورك الى جماعة من الاثرياء كانت الآمال معقودة عليهم لتقديم المعونة ، ولفت نظرهم الى جوارب الحرير التي كانت تلبسها السيدات الحاضرات قائلاً : « ان هذه الجوارب في اصباغها انما هي كيمياء ، وكمتاع يباع ويشترى فانها تتعلق بادارة الاعمال ، اما في جاذبيتها للنظر فهي من الفنون الرفيعة » . ولعله لو قام يتكلم اليوم لكان زاد على هذا قوله بانها تنتمي بفضل الاصل الياباني لحريرها الى العلاقات الدولية . لقد كانت رغبة الاسقف في ان يوحد نشاط الجامعة رغبة يُثنى عليها ، وبمّا ان الحركة نجحت في الحصول على ١٠,٠٠٠,٠٠٠ ملايين دولار ، فان اسلوبه لا شك كان مبهراً عملياً . غير انني في الشوط الاخير افضل ، لا سيما في حالة كلية الفنون الحرة ، وهي حالة اضيق حدوداً من غيرها ، ان اجد الاتحاد في الطرف الآخر - في وحدة التفكير والهدف .

اذا فجميع المواضيع قادرة على ان تعرض وتدرس بطريقة تمهد للحرية . فما هو تفسير الحقيقة التي لا مراة فيها بان هذه الامكانات لا تتحقق الا قليلاً ؟ اننا ننزلق سريعاً الى الافتراض بان اللإنسانية الاساسية انما تكن في التلميذ ، وبان الكلية او الجامعة انما هي مكان يحاول فيه معلمون انسانيون ان يأنسوا

تلاميذ مجدي الروح. غير ان هناك شيئاً من الحقيقة لعلها مساوية لتلك ، في ان الكلية انما هي مكان يحاول فيه التلاميذ الذين ينزعون نزعة انسانية بالفطرة ان يحافظوا بحماسة الشباب وسذاجته على نزعتهم هذه ضد تأثير معلمين لا انسانيين . ان المؤسسات التي نذرت نفسها للمذهب الانساني معرضة باستمرار لان تنبثق منها عوامل تحبط غايتها . ولعل هناك اربعة مؤثرات محبطة للنزعة الانسانية من الممكن ان يفرد لها ذكر خاص : التقنية ، ومضاعفة البحوث الملحقة بالفروع الاصلية ، والفصل بين فروع المعرفة ، والمنفعة المهنية . فاما التقنية فانها تخرج الى ان تصبح لعبة تلعب من اجل نفسها . انها تنزع الى ان تفصل المهارة والاتقان عن مغزى الشيء واهميته ، وبهذا تضعف من قيمة البحث العلمي وتعمض اعين كل من المعلم والتلميذ عن الغايات التي تبرر العلم التقني . واما النقطة الثانية فهي انه نتيجة لاتساع المعرفة ، وللمذهب الاتقان والدقة ، وللتصنيف الفكري للعمل ، اصبح هنالك على حد كلمات الاستاذ دودز DODDS : «تكتل دائم للاخصائيين يشبه توزع النحل من سرية الاصل وتجمعه في خلايا» (١) . ثم ان هذه المضاعفة للوحدات المستقلة بذاتها اصبحت اشد خطراً نتيجة للحواجز الاصطناعية التي احدثت

(١) المذهب الانساني والتقنية في الدراسات اليونانية « ل. اي. ر. دودز وهي محاضرة افتتاحية له كاستاذ « ريجيوس برفسور » في جامعة اكسفورد ص ٦ . سنة ١٩٣٦ .

بين الفروع الأكاديمية ، وهي حواجز اصطنعت لغايات إدارية ولكنها أثرت تأثيراً عميقاً في الحياة الفكرية لاولئك الذين يعيشون ضمنها . واخيراً فان للمعلم وظيفته ، كما يأمل التلميذ ان يجد واحدة لنفسه ، ولهذا فلا مناص من ان يرقب كلاهما السوق من اجل بضاعتها . ان الاساتذة في الحاضر قد تأثروا بجميع هذه النزعات . ولقد كانوا جميعهم تلاميذ في تلك الفترة التي ساعدت اكثر من سواها على تكوينهم . انهم نتاج ذلك النظام الذي عهد اليهم اليوم برعايته : ولقد نشأوا في مختبرات وصفوف واقسام تعودوا فيها على نوع معين من الاجراء المختص ، وكانوا ينظرون فيها الى ما يكسبونه من معرفة وخبرة كعدة لمهنتهم . انني لا اقول ان هذه النزعات غير مرغوب فيها او انه بالامكان قمعها ، غير انها تمنع المعلم الى حد ما من ان يحقق الامكانات التي يمتلكها موضوعه مهما كان نوعه .

ومع ان اي موضوع يمكن ان يؤنس او ان يجرد من كل انسانية ، فان هناك مواضيع اسهل ان تؤنس من سواها او اقل قابلية من غيرها على ان تجرد من انسانيتها . فالعلوم الطبيعية محاصرة بكل المؤثرات المحبطة للنزعة الانسانية التي تغزو اية مؤسسة ثقافية . انها تقنية تخصصية الى حد كبير وتشجع اعادة العمليات دون الاحساس باهميتها ومعناها . وقد اصبحت في سبيل الدقة التقنية تجريدية جداً . وتعرت الطبيعة من غلافها الحسي واختلافاتها النوعية . لقد كانت العلوم الطبيعية يوماً

تؤثر ما هو محسوس ، يوم كان العالم يرتداد الطبيعة ويشهدها في بيئتها الخاصة . اما اليوم فقد صار يحمل نماذج من الطبيعة الى المختبر . وحلت آلة التصوير المثبتة في نهاية المجهر (التلسكوب) محل العالم الفلكي نفسه . ومع ان عالم الجيولوجيا ما زال يقوم برحلاته الاستكشافية فوق سطح الكوكب الارضي فان عالم الجغرافيا الطبيعية اصبح يزاحمه على مكانه ليحتله بدلاً منه . ويبدو قريباً ذلك اليوم الذي لن يحتاج فيه العالم الى الحواس ابداً الا لكي يقرأ اتجاه الابرة او يخطط رسمياً بيانياً ، وهي وظائف متواضعة يستطيع المساعد في المختبر ان يؤديها بدلاً عنه . لقد تحولت الطبيعة الى رموز ومفاهيم ، وفقدت مدلولها الطبيعي . والعلوم الطبيعية ليست تقنية فحسب ولكنها تطبيقية ايضاً . انها توفر وسائل وذرائع للسيطرة قد يكون نفعها حتمياً وقد يكون عفوياً . ففي الحالة الاولى تخضع هذه الوسائل الى غايات المستقبل البعيدة كالحرب والثروة المادية . وهي غايات ليست من اختيارها الخاص . وفي الحالة الثانية تنفصل عن الغايات البعيدة انفصالاً كاملاً . ان المنفعة المعمة ، كالمال ، قد تغني اصحابها بموارد غير معينة وبهذا توسع مجال التحصيل الممكن ، غير ان العالم ، كجامع المال قد يصبح شحيحاً او مجرد انسان محب للسلطة .

والعلوم الطبيعية مناح اخرى تؤهلها لان تعتبر ضمن الدراسات الانسانية غير اننا لا نستطيع ان نعتمد على دعاء العلوم في ان يظهرها ويولوها حقها . فان الاستاذ جورج سارتون مثلاً في

كتابه « تاريخ العلوم والمذهب الانساني الجديد » اكد على ذلك الهوى المتقد للحقيقة وغبطة التأمل بها وما يقدمه العلم من شواهد على عبقرية الانسان . ثم دعا الى تدريس تاريخ العلوم لان هذا يلفت النظر الى منبعها الانساني . غير انه ، كدعاة العلوم الطبيعية جميعهم ، يلح على منفعتها ، وبهذا يضع نفسه في قبضة اعدائه . وبما لا شك فيه انه سيكون صعباً ان نجد مثلاً يبرز تناقض العلم والانسانية افضل من المثل الذي يستعمله هو . فانه يقول ان العلم قد اخترع آلة الطباعة والراديو وجعل بذلك مسرحيات شيكسبير « الحالدة » ، في صورتها الكتابية والسماعية ، في تناول اشد الناس فقراً . وبكلمات اخرى فان العلم للانسانيات كالراديو لشيكسبير او كآلة الطباعة بالنسبة لكل ما يستحق ان يطبع ، فالاول يجهز الوسائل والثاني يهيء الغاية التي تستمد الوسائل قيمتها منها . وانه لمن الافضل ان ندرس شيكسبير من ان ندرس صف الاحرف او وسائل الاتصال ، فانا نستطيع ان نحصل على الوسائل لقضاء ثمن زهيد عن طريق شرائنا او استئجارنا لها . اما الغاية ، وهي تذوق شيكسبير والتمتع بأدبه ، فلا يناها الا اولئك الذين يتذوقونها لانفسهم^(١) .

(١) « تاريخ العلوم والمذهب الانساني الجديد » لجورج سارتون .
نيويورك سنة ١٩٥٦ ص ١٣ - ١٤ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ١٢٤ - ١٢٥ ، ١٢٧ .
انظر ايضاً كتاب ت . هـ . هاكسلي المذكور آنفاً ص ٣١ - ٣٥ ، وكتاب
« حياة ت . هـ . هاكسلي ووسائله » لليونارد هاكسلي سنة ١٩٠٠ الجزء الاول ،
ص ٢١٩ .

غير ان العلوم الطبيعية نافعة دون ادنى ريب ، وقد يقال عنها بأنها الشيء الوحيد النافع . فليست هناك ادنى مبالغة في اية دعوى تدعي منفعة هذه العلوم ، بل ان منفعتها تضع البشرية تحت دين هائل من العرفان بالجميل . غير ان انسانية العلم لا تكن في منفعته ، اليقينية منها وغير اليقينية . انني بقولي هذا لا احقر العلم بل احتج على تحقيره لنفسه ، واذهب الى ان العلوم الطبيعية يتجاوز مجرد النفع : انها ايضاً انسانية ، وانسانيتها تكن اولاً في كشفها عن العالم الحقيقي كهيئة للحياة الانسانية ومنبع لها . الا ان العلوم الطبيعية ، ان كانت ستؤدي وظيفة تنوير الكون ، فان التجربة الشخصية يجب ان تتمثلها وتتحد بها ، بحيث يتمكن الناس من ان يختاروا اهداف اعمالهم باوسع منظور طبيعي ممكن . ثم ان انسانية هذه العلوم تكن ، من الجهة الثانية ، في ابرازها للملكات البشر - كمظهر للعقل والخيال والحيلة - كما تكن انسانيتها اخيراً في التجرد ، في تمتعها اللأفاني بالحقيقة ، في ارتباطها بذلك النشاط الثقافي الذي يوحد بين الناس ويضيف الى تراثهم المشترك .

غير ان هذه الوظائف الانسانية التي تتضمنها العلوم الطبيعية لا تحافظ على نفسها . فلانسانية العلوم تكن في انها ما تزال دوماً تعري نفسها من انسانيتها . ان قوتها تنبثق من صفتها التقنية وميزتها تنبع من صفتها التطبيقية . غير ان العلماء قد يكونون اقوياء وشهيرين دون ان يكونوا انسانيين . فلكي نحافظ على

انسانية العلوم فاننا نحتاج الى علماء راسخين في نزعتهم الانسانية لكي يقاوموا تأثير تدريبيهم الدراسي ، وامتداح الناس لنفعهم ، ويتساموا فوقها .

ولقد يذهب الظن الى انه لا مهرب من ان تكون العلوم الاجتماعية ذات نزعة انسانية لانها تؤكد بانها تتناول الانسان . غير ان المذهب الانساني ليس سهلاً المنال بل انه دائماً شديد الروغان مع الأسف . لقد كانت العلوم الاجتماعية في الماضي مقرونة بالفلسفة الاخلاقية ، وكانت السياسة والاقتصاد والانثروبولوجيا ، وعلم الاجتماع وعلم القانون جميعها تعنى بالحياة الفاضلة وبتحديد الاهداف التي تقوم النظم لاجلها والتي تقدر هذه النظم بموجبها . غير ان هذه العلوم اصبحت تتطلع في فترة ازدهارها الحديث نحو الاساليب التقنية ونحو الدور التطبيقي الذي تلعبه العلوم الطبيعية . انه من المحاقا ان يناقش الانسان هذا التطور . غير ان العلوم الاجتماعية ما دامت تقرر نفسها بالعلوم الطبيعية فانها يجب ان تقنع بنفس القيم الانسانية المحدودة ، انها لن تكون انسانية الا بمقدار ما تنشر المعرفة على العالم الواقعي الذي يعيش فيه الانسان وتشهد بالقدرة الانسانية . وهي بالرغم من انها قد تحط من قدر الانسان في فحوى تقريرها عنه ، غير انها قد تمجده ككاتب هذا التقرير . وهكذا فان زميلا لي من اساتذة علم البشر (الانثروبولوجيا) قد قدم اعتذاراً اعرج عن الانسان ، ذاك الذي سما من اصله

الحيواني « ازاء القرد البشري وتفحصه المفعم بالاتهام . وهذا هو عكس المذهب الانساني تماماً ، فهو يحقر الانسان اكثر مما يعليه الى ان يتذكر المرء ان الاستاذ اي.أ. هوتون E. A. HOOTON هو نفسه رجل وانه في دعاية روحية اثبتها في مقالته بعنوان « القروء والبشر والبُلْمَة » يبين قدرة الانسان الفريدة على ان يراجع تاريخه الخاص وان يتسلى بذلك ، ان لم يتثقف .

وتبتنى مشكلة المصالح والغايات الاجتماعية . فاستثناؤها من علم اجتماعي ينهج النهج العلمي الصرف لا يلغياها . ففي يوم ما ، في مكان ما ، سوف يتبنى انسان ما بوعي منه وسابق تصميم ، هدفاً للدولة او للصناعة والتجارة ، وللقانون ، والحياء والمجتمع المنظم اجمالاً — فاذا ما آثرت العلوم الاجتماعية ان تتجاهل هذا الاختيار فان ادعاءها بالانتهاء الى الانسانية سوف ينتقل الى الفلسفة .

ويواجه التاريخ حيرة مماثلة . انه يتضمن اكتشاف الحقائق وينمي لذلك وسائل التنفيذ . وهو يكشف عن العلة والمعلول وهذا امر معرفته مفيدة . والتاريخ في تأديته لهذا العمل يشارك في انسانية العلوم الطبيعية ، ويعرض عبقرية المؤرخ الانسانية . وهو يحاو بصورة خاصة مشهد الزمن ويوسع افق الحياة . يقول الاستاذ جونس انه من حق العلوم الانسانية « ان تلج على ان يكون الرجل المثقف متحرراً ، ليس

فقط من زمنه ومحيطه، بل من جميع الازمنة والحضارات»^(١) .
وباختصار نقول ان المعرفة بالتاريخ تحرر البشر من آثار التاريخ
اللاشعورية . بيد انها لا تمنح هذه الحرية الا بعد ان تفتح مجلى
واسعاً امام الانسان . فليس الانسان اذا ما سجن في القرن
الثالث عشر اكثر حرية منه اذا ما سجن في القرن الذي يعيش
فيه . انه يتحرر منها معاً بقدر ما يرى علاقاتها وما يغفل المقارنة
النسبية بينها .

غير ان التاريخ تتضح انسانيته بقدر ما يبرز الحوادث تحت
ضوء الغايات والحاجات الانسانية . وان التاريخ ليمارس تأثيراً
انسانياً في ذلك الذي استطاع بدراسته له ان يشارك في حياة
الجنس البشري وان يعتبر خصوماته خصومات عائلية وان يشعر
بانه موكل بان يتمم الاعمال التي لم يحققها اسلافه . ان التاريخ
يحتل مركزاً عالياً بين العلوم الانسانية لانه لم ينبجح حتى الآن ،
بالرغم من محاولات بعض اصدقائه ، في ان يصبح علماً اجتماعياً
بالمعنى الذي تحاول فيه العلوم الاجتماعية ان تصبح علوماً طبيعية . ان
التاريخ ما زال يعنى بالتاريخ، اي بالاعمال والحوادث الفريدة،
وبالافراد والجماعات والعصور التي تحمل اسماءها الخاصة، وبالخيبرات

(١) « علاقة الانسانيات بالتربية العامة » لوارد مامفورد جونز في
مؤلف « التربية العام » الذي اشرف على نشره و. س. جراي سنة ١٩٣٤
ص ٤٩ .

والشروع التي تحيط بدرب الانسان في محاولاته تحقيق اهدافه .
وانه لمن الحال على المؤرخ على الرغم من احصاءاته ، وعوامل
العلة والمعلول ، ودوراته ان يغم على تلك التفاعلات ذات
المؤثرات الانسانية على الحياة . وهكذا فانه ، نتيجة لهذه
الانسانية الراسخة التي لا تنزع فيه ، فان التاريخ يستحق
ان يعتبر من الانسانيات .

وان توسع الاساليب التقنية والتطبيقية في العلوم الطبيعية
الى حقل العلوم الاجتماعية والفلسفة والدين قد ساء بدور «الشعر»
الى اعلى مراتب السمو ، فان الوضعيين عندما يعبرون عن ازدرائهم
للشعور او الحدس او الفكر التأملي او الرداء الحسي الذي
تغلف به الطبيعة تراهم يعززون ذلك الى مجرد الشعر وحده .
هذا الرفض يشكل جزءاً مهماً من التجربة الانسانية حتى انه
يزيد من رفعة الشعر ويهدده بان يصبح المعين الوحيد للانسانيات ،
دون ان يكون ثمة ادعاء من جانب الشعر . ولنوسع هنا مفهوم
الشعر ليضم بقية الادب وبقية الفنون . هذه هي الدراسات
التي يتفق الجميع على ان يشملوها ضمن « الانسانيات » والتي
يقصر البعض هذا اللقب عليها وحدها .

وهكذا فان العلوم الانسانية بعد ان تم تعريفها تحتل من
البرنامج الدراسي مقام تلك الدراسات التي لا يستطيع معلمون لا
انسانيون ان يحدوها من النزعة الانسانية كلياً . وان الآداب

والفنون تمتلك انسانية عنيدة غير عادية في مقاومتها . فدروس
الادب مثلاً لا يمكن ان تقدم الا ادباً وهذا امر انساني ، فالادب
سوف يتحدث عن نفسه بصوت لن يغرقه كلياً هدير الآلة
الاكاديمية . اما الدروس الملحقة بالادب ، كعلم الاصوات والصرف
وعلم اللغات وفقه اللغة المقارن وعلم المعاني فانها تتجرد بسهولة
من انسانياتها ، بسهولة قد تفوق سهولة تجرد العلوم الطبيعية
او الاجتماعية منها . ان اللغة اللاتينية او اليونانية مثلاً اذا فهمت
على انها اداة للعلم او ملحق للغة الحديثة فلن تعتبر من ضمن
الانسانيات ، وكذلك فان تعلم مبادئ لغة ما لا يعتبر تجربة
تغذي النزعة الانسانية . وعندما تكون اللغة اجنبية ، ولا سيما
اذا كانت لغة اجنبية ميتة ، فان محاولة التمكن منها يؤجل النتيجة
ذات التأثير الانساني وقد يمنعها احياناً . يقول هاكسلي : « ان
الرجل القوي جداً هو وحده الذي يستطيع ان يقدر سحر منظر
ما بيننا هو يحد في صعود تلة قائمة الزاوية في طريق وعر .
التاميد العادي ... يجد بارناس فريدا في شدة انحداره »^(١) . غير
ان من الصعب ان يقاوم الانسان تأثير سوفوكل ودانتي
وشيكسبير في اثناء دروس عن سوفوكل ودانتي وشكسبير .
اما سلسلة من الدروس عن علم الاسناد المؤيد في الوثائق او عن
تجديد الصور او الاصول التاريخية للاساب ، او في ادارة
المتاحف ، فانها ، وان اعطيت في قسم الفنون الجميلة ، فقد تجرد

(١) المصدر المذكور سابقاً ص ٤٥ .

من انسانيتها بسهولة . اما من يعطي دروساً عن تيتيان
وفيلاسكينز رامبراندت فانه يجب ان يتوقع ان يتعرف تلاميذه
على تيتيان وفيلاسكينز ورامبراندت وان يتذوقوا فنههم .

ان مضمون الآداب والفنون مضمون انساني اصيل . فهو
يعرض الحياة بشكل ملموس ، مقدماً نماذج قد تثير الاعجاب
او الاستنكار - وقد تقلد او ترفض . انه يوسع مجال التجربة
المباشرة وينقلها بشعور واحساس . انه يحرك الخيال ، ويحطم
قوالب العادة ، ويعبر عن رؤى الرجال العظام وعن اشواقهم المختلفة .
انه يوحد مختلف العناصر الثقافية في مجتمع ما او في عهد ما ،
ويجسد الجمال ويقدم نفسه كشيء يحمل غبطة مجردة ، وانه
على احسنه يبعث شعوراً بالسمو الخلقى .

واخيراً الفلسفة ، هنا ايضاً قد يكون بالامكان طمس
الانسانية الاصيلة في موضوع الفلسفة ، وان لم يكن ذلك سهلاً
فتاريخ الفلسفة وخاصة عندما يقترن بدراسة النصوص يفسح
المجال لظهور عدد من المتعالمين . وتاريخنا بالحاحه على
اصله النفساني قد يحول التفكير الفلسفي الى مجرد علم طبيعي
هو علم النفس المرضي ، او الى علم اجتماعي للغائية التاريخية .
وقد يستعمل كأداة للدفاع والتبرير او للدعاية . غير انه من
الصعب تدريس تاريخ الفلسفة بحيث يمكن تجنب مضاعفة
وجهات النظر الفكرية المتعددة ، وانتشارها . انه من الصعب

تدريس الفلسفة حسب قواعدها المنظمة دون توسيع الآفاق ودون تشجيع التنظيم الفكري للآراء . ويكاد يكون من المحال تدريس الغيبيات دون بعث الشكوك وإثارة التأمل العميق فلا مناص له من ان « يهز العقل » حسب تعبير املي ديكتسون . واقد قال وليم جيمس انه باستطاعة الفلاسفة ان تتخيل كل شيء مختلفا عما هو عليه . انها ترى المألوف كما لو كان غريباً ، والغريب كما لو كان مألوفاً . انها تستطيع ان ترفع الامور ثم تخفضها مرة ثانية . وعقلها مليء بريح يعصف حول كل موضوع . انها توقظنا من سباتنا الفطري المبني على عقائد جسمية وتحطم تحيزاتنا الجمدة^(١) . اما الفلاسفة عند بيرجسون فهي في جوهرها فعل يعبر عن الحرية ، لانها تنطلق ، عندما تكون حقاً فلسفة ، من اكمل اتحاد ممكن للتجربة :

« ان الفلسفة . . . تخضع للنقد اعظم مبادئ الفكر والعمل . انها لا تعلق اية قيمة على الحقيقة التي يتلقاها الانسان بسلبية ، بل تريد كل واحد منا ان يميز اكتشاف الحقيقة وتملكها لنفسه عن طريق التأمل ، اي ان يكتسبها بجهده ، فاذا ما ضمنا الحقيقة في اعماق نفوسنا ، وبثنا فيها الحيوية من حياتنا نحن ، فاننا عندئذ نمنحها القوة الكافية لكي تغذي الفكر وتوحد الارادة^(٢) .

(١) من كتابه « بعض مشكلات الفلسفة » سنة ١٩١١ ص ٧ .

(٢) عن المصدر المذكور سابقاً لروحه وبول ص ٢٢ .

ان مكان الفلسفة في كلية حرة للفنون يعتمد على مدى تحقيق المواضيع الاخرى لامكاناتها الانسانية او تخليها عنها فان قصرت العلوم الطبيعية نفسها مثلاً على صفتيها التقنية والتطبيقية فسيكون من واجب الفلسفة ان تصور مشهد الطبيعة الشاملة في دروس عن « علم الكون » ، وان تظهر روح الانسان العلمية في دروس عن « فلسفة العلم » ، ثم اذا ما تنازلت العلوم الاجتماعية عن استقلالها واصبحت حقلاً من حقول العلم الطبيعي فان تفسير معنى المجتمع وغايات النظم الانسانية سيتترك لدروس في علم الاخلاق ، ونظرية القيمة ، والفلسفة الاجتماعية . وكذلك اذا ما توقف التاريخ عن ان يعيد بناء حياة الانسان وتفسيرها ، فان القيام بهذا العمل سوف يقع على عاتق فلسفة التاريخ . واذا استبدلت الآداب والفنون الجميلة بتواضعها وملحقاتها فان تاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال وفلسفة النقد سوف تصبح هي المعبرة الوحيدة عن نوازع الحس وعن القيم التي تعتبر الآداب والفنون الجميلة وسيلتها .

وباختصار ، فان القسم الفلسفي في البرنامج يجب ان يحمل عبء المذهب الانساني بقدر ما تتخلى المواضيع او الفروع الاخرى عن حقوقها الطبيعية في هذا المذهب .

وختاماً دعوني اكرر ان تبرير وجود « الانسانيات » يكمن فيما تمنحه من حرية او قدرة على الاختيار النير ، وهي عطية

تليق بكل انسان بفضل طبيعته البشرية . فان كان للناس من حقوق اطلاقاً فان لهم حقاً في هذا ، وهو حق يتفق اتفاقاً كبيراً مع المؤهلات الفطرية . ولذا ، ففي ظلال الديمقراطية ، التي تمنح ، حسب مبدأها ، فرصاً متباعدة للجميع ، لا يمكن ان يكون هناك اي عدل في حرمان اي انسان من هذا الحق . اما اذا كانت مؤهلات شخص ما محدودة بشكل لا خلاص منه ثم منعه ذلك من ان ينطلق الى !بعد من مستوى معين من التحصيل ، فسيكون عندئذ من واجب المجتمع ان ينقل شيئاً من الحرية الى ذلك المستوى ، الى المدرسة الثانوية ، الى المدرسة الابتدائية ، الى رياض الاطفال .

وفي مؤسسة تعلن بانها مكرسة للثقافة التحررية (الليبرالية) يجب ان لا تكون هناك اية دروس لا تضيف شيئاً الى تجربة التلميذ المحررة . فمن المحتمل ان تكون الدراسات جميعاً متنسبة للعلوم الانسانية بما في ذلك الدراسات المهنية فلا حاجة اذا لان يكون هناك اي انفصال كامل بين كلية حرة للفنون وبين مجموعة المدارس التقنية والمهنية التابعة لها .

ان كل الدراسات هي من الانسانيات ، عندما تحقق امكاناتها الانسانية في تجاوب بين انسانية الاستاذ الدربة وانسانية التلميذ الساذجة . غير انه لا ضمان لهذه الشروط الميمونة — ولذا كان من المهم ، في برنامج للثقافة الحرة ، ان تمنح الاهمية البارزة الى تلك

الدراسات ذات النزعة الانسانية الراسخة ، التي لا مناص من ان تترك شيئاً من انسانيته حتى بين اساتذة غير ملهمين وتلاميذ وهنت قابليتهم على الاقتباس . ولهذا السبب كان دور «العلوم الانسانية» دوراً لا غنى عنه ، الانسانيات الرفيعة كالتاريخ والادب والفن والفلسفة . هذه الدراسات تمنح ارقى الامكانات بان يحصل التلاميذ في النهاية ، حتى ولو لم ينشدوا ذلك انفسهم ، على اثر يسير من الحرية من اساتذتهم ، حتى ولو لم يملك هؤلاء شيئاً منها ، ومن تلك الثقافة وذلك الخيال والتعاطف ، وتلك الكرامة والقيافة الجديرة جميعها بالرجل ، والتي اسميتها هنا « انسانية » .



الفصل الثالث

الاتجاه ضد المذهب العقلي

إن امنع عدو للمذهب الانساني المتنور ليس العلم أو التقنية ، فقد رأينا انها حليفاه الروحانيان . ان النقيض الحقيقي للمذهب الانساني انما هو اشد مكرراً من هذين : فهو ذلك التيار المضاد للمذهب العقلي الذي يعاكس في اندفاعه المذهب الانساني كما يعاكس العلم . وان اي دفاع واف باسم كل من المذهب الانساني والعلوم ضد هذا التيار يجب ان يستند الى تفهمنا لدوري العقل والعاطفة في المثل الانساني الاعلى للحياة الشخصية والاجتماعية . ولهذا فان نقطة الانطلاق المعقولة بالنسبة اليها هي تحليل هذين العنصرين في الشخصية الانسانية . انه من المألوف ان تقسم الطبيعة الانسانية الى قسمين ، القسم الادراكي والقسم الانفعالي الحركي . في هذا التقسيم

الواسع يفهم تعبير « الادراكي » على انه يشمل وظائف متعددة للعقل تعرف عادة باسماء اخرى :

« التفكير » ، « المعرفة » ، « الاستدلال » ، « التفهم » ، « الملاحظة » الخ . انها ذلك الجزء من ملكة الانسان الذي يمكنه من ان يكيّف نفسه ، بوعي منه ، مع الحقائق والعلاقات . انه ينتهي بالعقل الى حالة لو عبر عنها بالكلمات لقليل : « هذا هكذا وكذا » « هذا اكثر من ذاك او اقل منه » ، « هذا مشابه لذاك » ، « هذا بخالف لذاك » ، « هذا يتبع ذاك » ، الخ . اما تعبير « التأثري » فانه يفهم على انه يتضمن الشعور والميل ، والسعي والامل ، والرغبة والارادة . ولو عبر عنه بالكلام لقليل : أنا مع هذا » ، « انا ضد هذا » ، وان الفرق الشاسع بين هاتين المجموعتين من الوظائف الذهنية يكمن في ان احدهما حيادية والاخرى متشعبة ، الواحدة منهما ممثلة « بالرأس » والاخرى « بالقلب » ان اختلافها يتطابق مع اختلاف الاجزاء الدماغية عن الاجزاء الحشوية في الجسم . ولكي نبسط الكلام فسوف نسمي الاولى « الفكر » والثانية « العاطفة » .

ان من الممكن ازاحة مناهضة المذهب الفكري باختصار اذا ما ادعينا بان نص السؤال نفسه يفترض حقيقته . ولكن اية طاقة يمكن ان توازن بين الادعاءات المتضاربة بين العقل وما ضد العقل ان لم تكن العقل نفسه ؟ فاذا ما اثير المشكل وابتدأ

النقاش كان ذلك يعني ان الفريقين قد وافقا ضمنا على ان يطرحا القضية تحت ضوء ملاحظة الحقائق وتكوين الاستنتاجات وان مجرد تقرير السؤال يتطلب شيئا من التعريف للاصطلاحات ، والتعريف عمل عقلي . وانه لجدير بالملاحظة ايضاً انه عندما تعالج القضية فان المدعي او المدعى عليه يصبح اما القاضي او المحلفين . غير ان هذا التأكيد لدور العقل هنا ، لا يحل المشكل ، فكون العقل هو الذي يطلق الحكم لا يعني انه يقرر نوع الحكم ، ولا يقرر كذلك حسنات العقل او نواقصه في حالة عدم صدور أي حكم على المشكل . ان العقل قد يسمو بنفسه وقد يدينها وان نفس البرهان بالضبط يمكن ان يستعمل للدفاع عن اولوية العاطفة . فانه لا يمكن انتهاء المشكل الا اذا كان هناك رغبة في انهاءه ، أي نزعة عاطفية نحو الحقيقة . غير ان هذا لا يعني ان الحقيقة نفسها في جانب العاطفية اكثر مما هي في جانب العقل ، فانه من الممكن ان يكون هناك ، بل ان هناك بالفعل ، نزعة عاطفية لكبت العاطفة .

فالمشكل اذا لا يمكن ان ينهى باختصار جدلي كهذا ، وانما عن طريق اكتشافنا لمكانة العقل في الحياة الانسانية ، الشخصية منها والاجتماعية ، وبالدفاع عن حدوده ، ثم بايجاز الجزء العاطفي من الحياة ، وبانتقاد المبالغات والتحيزات التي جعلت هذا المشكل غامضاً .

وانه لمن المنافي للتفكير السليم ان نقسم الفكر والعاطفة الى

خصمين ونجعل الواحد منها يحاج الآخر - ان ذلك يكون منا
بثابة الطلب بان يزال دماغنا او احشائنا . فليس الرأس والقلب
في تكوين الرجل الطبيعي جزءين من كل واحد فحسب ،
ولكن الواحد منها يعتمد على الآخر في اعماله . والواحد منها
لا يعني شيئاً بدون الآخر ، تماماً كما ان مقود الآلة لا يعني شيئاً
بدون الآلة او ان الآلة لا تعني شيئاً بدون المقود . ان القضية
الحقيقية ليست قضية الفكر ضد العاطفة ، بل انها قضية الفكر
والعاطفة معاً - وانتفاع الواحد منها بالآخر . فما هو دور كل
منها المتم للآخر وما هو التوازن المناسب بينهما ؟

هناك صورة للرجل الطبيعي يوافق عليها الفلاسفة وعلماء
النفس اليوم ، تعطي لكل من العقل والعاطفة مكاناً مناسباً
وان الفضل في القاء الضوء على هذا الموضوع يعود الى دافيد هيوم
الذي اشار الى ان العقل يحدد ذاته لا يعطي دافعاً للعمل :

ليس هناك شيء اكثر شيوعاً في الفلسفة ، وحتى في الحياة
العادية ، من التحدث عن صراع العقل مع العاطفة ، ومن
التأكيد على ان البشر فاضلون بقدر ما يلائمون انفسهم
لتوجيهاته ... ولكي اظهر خطأ هذه الفلسفة فانني سوف
احاول ان ابرهن اولاً على ان العقل لا يستطيع ابداً ان يكون
وحده الدافع لاي عمل من اعمال الارادة وان ابرهن ثانياً على
انه لا يستطيع ابداً ان يضاد الهوى في توجيهه للارادة ... فما

العقل إلا عبد للأهواء ، ويجب ان لا يكون الا كذلك .
انه لن يتمكن ابداً من ان يدعي وظيفة اخرى لنفسه الا ان
يخدم الأهواء ويطيعها ^(١) .

ومع ان بحث هيوم كان علاجاً ناجحاً للعقلانية المبالغ بها في
زمنه ، الا انه ينزع نحو الحد الأقصى الاخر . فقله ان للعقل
عبد للأهواء ، امر مؤسف من ناحيتين . ففي المقام الاول انه
يغفل ان يذكر ان الهوى نفسه ، في اطواره الارقى على الاقل ،
انما يعتمد على العقل ، وانه من الصحيح ايضاً ان نقول ان
العقل سيد الأهواء ، فان للحب والكراهية مثلاً ، مآربها التي
تعرضها الأفكار . وحب السلم ، ككره الحرب يأتي مشفوعاً بآراء
عن السلم والحرب وآراء عن الامور التي تؤدي الى السلم او الى
الحرب : وهذه الآراء يجهزها العقل . ان اهداف الارادة
ووسائلها يجب ان تعرف ، ان خطأ وان صواباً على حقيقتها .

ان العواطف ، والأهواء ، وضروب الاهتمام - كما يسميها
المؤلف عادة - انما توجه نحو اشياء ، والتعرف على الشيء الذي
يشير الاهتمام انما هو عمل فكري . وهكذا فلنكي يفرح الناس
بانتصار الحلفاء في سنة ١٩٤٥ كان لزاماً عليهم ان يحكموا بان الحلفاء

(١) « رسالة في طبيعة الانسان » لدافيد هيوم ، الجزء الثاني ، القسم
الثالث ، الباب الثالث .

كانوا فعلاً منتصرين . لقد كان الفرع مبنياً على الحكم الادراكي الذي يلعب دور الوسيط في تزويد اهتمام الانسان بشيء يهتم به . فان الحكم الادراكي الذي يلعب دور الوسيط هو اي حكم يجعل الشيء موضع الاهتمام ، تماماً كما يحدث عندما يتوسط الحكم الادراكي مع حب الانسان لأمه ليقول له « هذه هي امي »

ان هذا الحكم من صميم اهتمام الانسان فهو ان يحب امه حتى يحكم اولاً بان احدها من هي أمه . غير اننا نرتكب خطأ كبيراً اذا ما قصرنا دور الوساطة على الحكم العقلي الواضح ، فان انواعاً اخرى من الادراك ، لعلها اقل بروزاً من العقلي ، قد تلعب دور الوسيط هذا — ولا شك انها كثيراً ما تفعل ذلك . فانه يكفي للرجل الذي يحب امه ان يتعرف عليها كأمه او ان يراها او يأخذها على انها امه . ان المهم في الامر ان تكون الوساطة في كل هذه الانواع من الاحكام ممتلكة لصفة الادراك كي لا تكون الناحية العاطفية او التأثرية في الطبيعة الانسانية مستقلة كل الاستقلال عن الناحية العقلية ^(١) .

ثم ان هيوم ، من جهة ثانية ، لا ينصف الحقيقة التي تؤكد

(١) يرد وصف اتم لهذا الموضوع في كتاب « مجالي القيم » ، الصادر في سنة ١٩٥٤ للمؤلف . راجع الفصل الثالث منه وقد اعدنا نشر جزء من هذا الفصل في الفقرة السابقة بآذن من مطبعة جامعة هارفارد .

بان للعقل هواه الخاص . بل انه من الجلي ان هذه الحقيقة تزعج
هيوم : فهو اصدق من ان يرفضها ، وهو قد ارتبط بالنظرة
النفعية في تفسيره للعقل الى حد يمنعه من ان يتقبلها . غير انه
يعترف بان « الفضول » يمثل دافعا ويشبهه بريضة الصيد التي
تعتمد دوافعها على انه منافع هذه الرياضة . غير ان الفضول
يعتبر الحقيقة بغيته المنشودة ، وكما يتصيد الصياد من اجل السرور
المباشر الذي يمد به الصيد ، فان الفضول كذلك اذا ما اثير ،
فقد يكون مستقلا عن الفائدة النفعية للحقيقة ^(١) . وبحسب
آخر المقررات النفسانية ، فحتى الفأر الوضع تحكمه الى درجة
ما « الحاجة الادراكية او الاستطلاعية الصرف التي تهدف الى
التمييز والملاحظة ورؤية العلاقات » . هذه النزعة الفكرية
(التي كثيراً ما تحمل اسما مشرفا هو « حب الحقيقة ») انما
تكون على انشطها عند ما ترتبط بدافع عملي معتدل الانفعال ،
اما عندما يكون هذا الدافع المبهم عنيفا ، كما يحدث في حالات
الخوف والغضب ، فان الدافع الادراكي يفقد قوته ويقصر عن
بلوغ غايته من الحقيقة ^(٢) . ان نسيما معتدلا من العاطفة

(١) انظر المصدر السابق الجزء الثاني ، القسم الثالث ، الباب العاشر .

(٢) من خطابات ادوارد تولمان EDWARD C. TOLMAN الذي
القاه في مؤتمر علم النفس الدولي الرابع عشر المعقد في مونتريال في حزيران
سنة ١٩٥٤ والمنشور في نيويورك تايمز عدد ١٢ حزيران سنة ١٩٥٤ .

سوف يثير شعلة الفكر ، اما الهبة القوية فانها سوف تطفئها .

وهكذا فان علم النفس المعاصر يؤكد الى حد ما بعد نظر افلاطون ، ذلك الفيلسوف العظيم ذي النزعة الانسانية ، يوم عبر تعبيراً شعرياً عن ايمانه بالعقل قوة موجهة في الحياة الانسانية في اسطورة سائق العربة في حوار الفايديروس واسطورة ايروس في حوار (المأدبة) .

ان العلاقة العضوية بين العقل والعاطفة واضحة . العاطفة تمدنا بالقوة الدافعة للحياة . فالبشر يجهدون انفسهم ليحاربوا الظروف - ليتجنبوا الدمار نتيجة لرغباتهم ونفورهم مما يكرهون ، وبسبب من آمالهم وخاوفهم ، وليحققوا نتائج ايجابية لها . انهم يفعلون ما يفعلون لانهم ، كما نقول ، انما يدفعون الى ذلك . فبدون العاطفة ، على تفاوت قواها ، يقتصر نمو الجسم الانساني على النمو بشكل يطابق نمو النبات . اما اذا اقتصر الناس على عاطفة الفضول دون غيرها من العواطف فانهم لن يتجاوزوا مجرد الادراك فحسب . انهم سوف يرون بيئتهم ولكنهم لن يغيروها . ذلك لان توجيه الجهد نحو الشيء او ضده انما يصدر عن العقل . ان العاطفة تمدنا بالطاقة اما العقل فبالتوجيه ، وهاتان الوظيفتان . المتكاملتان تكمن

الاولى منها في الاحشاء وتكمن الثانية في الجهاز العصبي المركزي ، تماماً كما تكمن وظيفتنا التنفس والدورة الدموية الاولى في الرئتين ، والثانية في القلب . فليس قولنا بان الرأس يحتل مركز الصدارة الذي يتطلع منه حوله وامامه مجرد وصف بياني . ان العقل او الرأس هو القائد والحارس والربان - ، اما العاطفة فهي الآلة و مولّد القوة .

وان دور العقل ليعظم بالنسبة للاهداف البعيدة التي يضعها الناس لانفسهم . ان الهدف نفسه يتشكل على هيئة غايات مثالية وتمتد الطريق اليه خلال سلسلة من المراحل كل مرحلة فيها نتيجة لسابقتها وهكذا فان تحقيق غايلية الرغبات وبلوغ المثل الاعلى يحتاجان الى ممارسة الفكر كشرط ضروري للنجاح . ان اولئك الذين يعيشون في ساعتهم ومن اجلها فقط هم وحدهم الذين يستطيعون الاستغناء عن خدمات العقل .

ولكل من وظيفتي العقل والعاطفة شروطهما المناسبة لهما ، والتي لا بد من تحقيقها لاسهامهما في الحياة . فالعقل يجب ان يكون صافياً وقادراً على التمييز - ويجب ان يمتلك مجالا واسعاً ينطلق فيه ، وان يستفيد من التجربة وان يكون قادراً على تصحيح اخطائه المتعمدة والعفوية ويجب ان يخضع العقل كذلك الى البرهان قديمه وحديثه -

فوظيفته هي ان يرى الامور على حقيقتها . ويجب ان لا يكون متحيزا فلا تحكمه اية عاطفة الا عاطفة حب الحقيقة . واذا اراد العقل ان يخدم الاهواء البعيدة المرمى فانه يجب ان يكون امينا لهواه الخاص ، واذا اراد ان يخدم الحياة فيجب ان يخدمها على طريقته الخاصة ، وهي طريقة المعرفة . ان تاريخ العقل البشري يسجل لنا كفاح الانسان الطويل لتحرير العقل من الفساد ، ذلك لان العقل اذا كان مستقلا استطاع ان يدخل في شراكات مثمرة مع غيره .

- ٢ -

ان الاثام التي تحيط بالعقل هي اضرار فضائله - انها الغموض ، والاضطراب ، وانفلاق البصيرة ، وقصر النظر والتفكير الذي تقوده الرغبة ، والعادة . وما اكثر ما تصيب الحنية العقل بما ينتجه هو نفسه . فاذا اراد العقل ان يكون مرشدا فان عليه ان يتوصل الى النتائج وان يتلبس شكل الايمان . واذا اراد ان يقوم بدور القائد في العمل الجماعي فيجب ان يتبنى معتقدات الجماعة . غير ان العقائد الجماعية تحول بين العقل والبرهان وتسد الطريق امام اية ثقافة تقدمية . ففي تصريح حديث « لفرس-ان كولومبس »^(١) ورد ان المرأة الكاثوليكية لا تشك مطلقاً^(٢) . ولكن انعدام الشك ليس

(١) جمعية دينية (اعضاءها رجال) لطائفة الروم الكاثوليك تأسست ١٨٨٢

(٢) مجلة الاتلانتيك الشهرية ، عدد نيسان سنة ١٩٥٤

دلالة على مأثرة فكرية - بل على العكس : انه من مميزات المستويات المنخفضة لا المستويات الراقية في التطور العقلي . وان يقينيات الامس ان هي الابدع اليوم المرفوضة . فالعقل المتطور النامي سوف يستفيد من هذا النرس وسوف يكون مستعداً ابدأ لتصحيح استنتاجاته وتعديلها تحت ضوء برهان جديد . ان الشيء الاكيد الذي يمكن ان يقال عن المعرفة هو ان الخطأ في الماضي والنقض في المستقبل ، ممكنان دائماً .

ان الخطر الفكري الذي يكمن في الشعور اليقيني بالامور لا يعود فقط الى انه يغلق العقل ، وانما يعود ايضاً الى انه غالباً ما يكون تناج العادة والايحاء . فالمعتقدات القديمة التي اعتادها الناس لا تناقش عادة . وكذلك فان ما يعتقده جميع الناس يشكل سلطة لا تقاوم على عقل الفرد ، فالعادة والايحاء يكبحان روح البحث والاستقصاء غير ان برهان المعرفة يتطلب من يرى العقل الواحد لنفسه : ان يسلط نفسه على الحقائق كما هي ، ان يستقصي العلاقات كما هي ، متحرراً من ارتباطاته الماضية ومن انواع الضغط الاجتماعي . ان الفرد المفكر هو مجس البنيان الاجتماعي العام ، والرائد ، والمستكشف والفرع المستطلع من جيش المعرفة ، يتحرك على حدود هذا الجيش الخارجية متحسناً الجديد والمجهول . وانه لحق ان التاكيد يلعب دوراً هاماً في

المعرفة ، غير ان هذه الحقيقة يساء فهمها اجمالا . فالعقيدة الواحدة لا تستمد تأكيدها ومسوغها من شيوعها الواسع ، بل ان التجانس العام في العقيدة قد يثير الشك في ان العقيدة لا ترتكز على برهان . اما التقدم في حقل العلم فانه لا يشكل برهانا الا عندما تتبع جميع الفئات المختصة نفس الاسلوب : عندما تحررها نفس روح الاستقصاء الحر ، وتعنى بنفس الحقائق وتفكر وتستنتج من نفس المقدمات .

وليس سهلا ان يقطع المرء الدرب بين الشك المعرقل والميقين المتعصب . غير ان الدور السمع الذي يلعبه العقل يتطلب منه ذلك . ولكي يستفيد الذهن من الفكر فانه يجب ان يتوصل الى قرار يعمل بموجبه . وهذا يتضمن اغلاق العقل قليلا ، غير انه يجب ان لا يختم عليه ، بل يزود الباب بمفصلة ولا يزليج بالمزلاج كيما تكون اعادة فتحه ممكنة فيتمكن من تلقي رسائل جديدة في مجال الكشف والاستقصاء . هذا ولا بد من ارتباط العقل بعقيدة ما ولكن على ان يكون ارتباطا لا يمكن الغاؤه . ان التيقن لا يترك في العقل مكانا لبديل عنه بينما تحتاج المعرفة الى ان نقول : « ربما كان هناك رأي آخر » .

ان العقل يفشل عندما يكون بلا آراء او عندما يكون ذا رأي واحد . والحالة الثانية تعبد الطريق للاولى . فانه من السهل ان يصبح العقل الحلي هدفا لاول فكرة تهاجمه . ولقد اعتاد

الناس ان يعتبروا « غسل الدماغ » اسلوباً سرياً اخترعه الشيوعيون - غير أنه أمر شائع الوقوع ، فيقينا ان جميع العقول ، مع الاسف ، قد غسلت قليلا او كثيراً اي انها ساذجة قابلة للتصديق . ولقد عرف الشيوعيون ومن على شاكلتهم من القائلين بحكم الاقلية كيف انهم ، باستعمالهم التنويم المغناطيسي والارجاع المنضبطة ، وعن طريق الخوف والاعياء والحرمان والتعذيب وما يشبهه يجردون الاشخاص من آرائهم التي يحملونها ، ليدخلوا بعد ذلك عقيدتهم الخاصة الى الفراغ الذي خلقوه بالاحاح ووعد الجزاء وانواع العقاب . ان هذه العقيدة ، لكونها المملوكة الوحيدة غير المنازعة ، تصبح ايماناً موطداً وهوساً . وبالطريقة نفسها تدرب الحيوانات لتقف على رؤوسها وتقلب رأساً على عقب . ان كل الدعاة والمبشرين وقادة الدماء يعرفون كيف يستعملونها .

ومن الواضح ان الاشخاص الذين يغسلون الادمغة قد غسلت ادمغتهم . فانه يلزم احتكاك رأيين او اكثر لكي تشتغل شرارة الفكر ، وبعبارة اخرى ، ان العقل لا يستطيع ان يقوم بعمله تجسده المعرفة الا عندما يكون حراً ليختار بين آراء كثيرة واضدادها المناقضة - لأن يقول « نعم » او « لا » عندما تتوفر امكانيات متعددة .

ثم ان هناك نقطة ضعف كامنة في طبيعة العقل هي نزعته نحو

التجريد لقد تحدث هربث هوفر مرة عن « رجال الفكر المشوشي الادمغة » الذين لا يعطون « قوة الوطنية العظيمة »^(١) حقها . ان صفة « المشوشي الادمغة » صفة يبدو اطلاقها على رجال الفكر غريباً - فخطأهم ، اذا كان هناك ثمة خطأ ، هو عكس هذا تماماً ، ذلك لان آراءهم واضحة اكثر مما يجب - والعقل يميل الى ان يفصل الاجزاء عن الكل الموحد فيضيع سياقها في مجرى التاريخ . ان تجريدات العقل ليست مشوشة ولكنها قد تكون منبئة الصلة بالتجربة الملموسة وبجميع تعقيدات الشؤون الانسانية .

- ٣ -

ان للناحية العاطفية من الحياة مثالبها المميزة ايضاً ، وتعرف نقائصها بالفتور واللامبالاة والوهن والهروبية . اما الافراط في العواطف فهو لا يقل خطراً . فالمواطن الرئيسية تجنح الى ان تصبح وكأنها نوبات عارضة ، وكأنها تجرفنا معها بعيداً . انها تنمو بما تتغذى به ، لا سيما عندما يشترك فيها اعضاء الجماعة ، ومن ثم تفقد التوازن مع المناسبة التي سببتها - كما يحدث عندما

(١) من حديث اذاعي في الراديو والتلفزيون علي مائدة عشاء في « قاعة الشهرة » في شيكاغو - وقد نقلت في جريدة لويزفيل كوريير - جورنال ٢٥ حزيران سنة ١٩٥٤ .

يصبح الخوف رعباً جماعياً - فهناك دورة تصاعدية من العاطفة العنيفة - تزيد الدافطة الواحدة فيها من حدة العاطفة الثانية، كما يحدث فعلاً عندما يزيد الغضب في سورة الغضب المقابل . ان خطر الحياة العاطفية الاكبر يكمن في القوة الغالبة التي تتميز العواطف السلبية . فالكراهية والخوف والشراسة، مع الاسف تبدو في حد ذاتها اقوى من الحب والامل واللف ، كأنما الطبيعة قد منحت اهتمامها الاول لحفظ الحياة في محيط خطر يهددها .

ان اكثر فصول التاريخ الانساني ظلاماً هي تلك التي قويت فيها العاطفة وقد تحكم بها عقل منخفض المستوى - عقل لعله كان كافياً ليخترع المعتقدات ولكن على حساب القوى الفكرية الناقدة . هذه الحالة المعروفة « بالتمصب » انما هي افطع القوى الانسانية المدمرة للذات واقواها شراً . انها شريرة لانها تمحو أو تهدم جميع حوافز الرأفة وتزيل ضوابط الفكر النير وهدايتة وتجرد الانسان من نزعتة الانسانية وتفسد الحياة وتحقرها في صميمها . انها افطع من القنبلة الذرية او القنبلة الهايدروجينية لانها تزود بالعاطفة الدافعة التي تسير هذه الآلات .

انها تهديد دائم لانها تعيش على تلك القوى البدائية الاولى التي قد يتمكن الضمير الانساني والتقدم في مجال الاخلاق، والانظم الاجتماعية من ان تضبطها، ولكنها لن تمحوها ابداً .

انها قوى تجثم تحت السطح ولكنها تظل قريباً منه ، انها نيران
كامنة من السهل ان يشتعل لهيبها بفعل الخوف ، والغضب ، والتقليد
والايحاء ، والاندفاع ، والتسارع .

لهذا السبب ليس هناك من علاج للتعصب . انه دائماً على
استعداد لان يثور مرة أخرى عندما يضعف الضبط عليه
ويجب ان يكبح باستمرار . وبالمقارنة مع التعصب يظل هنالك
شيء بريء وسلم في شخصية السارق الوحشي ، والقرصان
والقاتل والناهب والمغتصب . فالمغتصب يضيفي على اللانسانية
بركة العمل لغاية مثلى ويحيزها على انها خدمة لله او الوطن . انه
يقنع نفسه بالاناشيد والهتافات ، وبايقاع المارشات الحماسية ،
وبالشعور بالفخامة . انه يستخدم الفكر دون ان يستعمل 'سنته'
الفكر ، وهذا بصورة خاصة ما يجعله فاسداً وخطراً . اما
التقدم العلمي فانه لا يقوم التعصب ولا يكبحه - بل ان العلوم
التقنية الحديثة قد تزوده بوسيلة التنفيذ . والتعصب يمكن
الافراد من ان يسخروا فعالية المجموع الاجتماعي لفائدة الافراد
المخادعين المبتغي الضمير ويدفع اعضاء الجماعة الى ان يخضعوا
ارادتهم الى ارادة فرد واحد ، وهذا يستعبدون انفسهم . ان
للتعصب نطاقاً من الشر لا حد له : فبفضل ارتقاء فنون الاتصال
الشعبي بات بوسعه ان يكتسح زوايا العالم الاربع .

والتاريخ مليء بأمثلة على المغالاة في التعصب . لقد نبع

التعصب عادة من دوافع سياسية او دينية : كاعمال ثوريي
الغوغاء في التاريخ القديم ، وفي الثورة الفرنسية والثورات
الآخرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وحركتي الفاشية
والنازية القوميتين الرجعتين في القرن العشرين والاضطهادات
الدينية التي لحقها الكاثوليك بالبروتستانت والبروتستانت
بالكاثوليك في عهد الاصلاح الديني وحركة الاصلاح الكاثوليكي
المعكس ، وحرب الثلاثين الدموية . والفظائع الطويلة الامد
الواسعة الانتشار التي ارتكبتها محاكم التفتيش الاسبانية . لقد
كان هنالك ، في جميع هذه الاحوال نفس الهوس المجنون ، وعدم
الاحتكام الى العقل ، ونفس الكشف للعواطف اللاانسانية ،
لعواطف الخوف والغضب والسادية والشك والحقد ، ونفس
الاسلوب الذي يتبعه افراد ميتو الضمير لا ينشدون المصلحتهم
في تسيير الجماهير غير المفكرة .

- ٤ -

لقد ولد التناقض المصطنع بين العقل والعاطفة في
الديموقراطيات الغربية خلافاً بين الجماعات او الفئات الاجتماعية
المختلفة استعمل فيه التناوب بالالفاظ والتنديد والطمع بدل اعطاء
التقدير العادل لمزايا الجانبين ونواقصهما . فكل من هذين
المنحيين الضروريين من الحياة يقترن في عقل خصمه المناوئ له
بنواحيه المتطرفة او نتائجها العريضة . فرجل الفكر يستخف

بذلك الذي يدافع عن العاطفة ويعدّه رجلاً مائع العواطف نائراً
للدموع ، مسترسل الشعر ، منغمس في ذاته ، « وذا مزاج فني »
ولقد وضع صاحب المذهب الانساني خطأ بين الفئة الاخيرة —
وضعه فيها اعداء المذهب الانساني الذين يعتبرون انفسهم زورا
المعبرين عن الاتجاه العلمي بمزاياه الواقعية العملية الصلبة .

ومن الجهة المقابلة ، فان اعداء رجل الفكر يصورونه بواسطة
النعوت والمحاكاة التهكمية والتمثيل الساخر والنهاج الكاريكاتورية
كساكن « في برج عاجي » يفاخر برفعة هذا البرج وانعزاله . ان
له رأساً بيضاويا وانفا شائخاً يدل على ادعائه للعلم وترفعه . وهو
شغوف بالكتب يحمل ابدان نظارتين على عينيه ، وهو عضو في
شركة « احتكار الادمغة » وقد نمت عنده ناحية الدماغ على حساب
إفساد التوازن في تركيب جسمه . ان التحيز الذي نراه عند
اعداء الفكر ينبع الى حد كبير من الحسد . فلو لم تكن النزعة
الفكرية مرغوبة لما كان هناك تيار ضدها . ان هناك نزوعا عند
البشر الى ان يخفضوا من قيمة الشيء الذي لا يستطيعون ان يدركوه
فيعوضون عن قصورهم باثارة الرأي العام الذي يستخف بنجاح الفئة
المنافسة . وعندما يشتهي الانسان شيئا لا يستطيع ان يطاله فانه
يصغره ويحقره ويحاول ان يغري نفسه والآخرين على ان يعتقدوا
بانه ليس بذي قيمة . هذا هو الحافز الذي يسوق الفقير الى احتقار
الثراء ، والعنيد الى احتقار الجنس والمترمت الى احتقار الفن ،
والجاهل الى احتقار العلم ، وغير المثقف الى احتقار الثقافة ،
والقاصر عقليا الى احتقار المقدرة العقلية : غير ان احتقارهم لا

يظهر الا عندما يتمكنون من ان يتحالفوا مع اولئك الذين يشاركونهم موقفهم .

والدافع الثاني الذي يقوى الحسد هو الكسل . فانه دائماً اسهل على الانسان ان يردد الرأي العام المبتذل ، وان يعيد تكرير الصيغ الجاهزة ، وان يخضع للعاطفة ، من ان يفكر لنفسه . ان الابهام والغموض اسهل من الصفاء الذهني ، والتحليل يحتاج الى الصبر والجهد ، والمحافظة على الصفات الممتازة تحتاج الى الحزم ، وفي حين تجازى مجازاة الرأي السائد بالاستحسان الاجتماعي ، فلا جزاء هناك لممارسة الفكر الا بلوغ الحقيقة ، واستحسان الزملاء والانداد .

لا شك ان هناك نوعاً من التعاضد الفكري والتشامخ عند بعض اهل الفكر يبرر محاولة الفئة المناوئة الاخذ بالتأثر . غير انه بالرغم من ان له مكاسب التي يحققها الفكر ، كغيرها من المكاسب ، كبريائها اللائقة ، فان رجل الفكر الحقيقي ليس مغروراً . ان المفكر يتواضع امام الحقيقة ، ولا يترك له انهماكه يهدفه الاشخصي مجالا لان يضع نفسه فوق الآخرين . ان الرجل الذي يمثل الفكر لن يتبختر ولن يتقمص سلوكاً مصطنعاً ، وقد تكون ثيابه من النوع الجيد ولكنها لن تكون فاقعة في الوانها ، ولا فتة للنظر في زياها .

هناك مدرسة فلسفة معينة ساهمت كثيراً في الفطرسه

الفكرية — انها تلك المدرسة التي ادعت ان الحقائق المهمة هي قبلية (Appriori) ، تملكها العقول المتفوقة بغض النظر عن التجربة والخبرة ، غير ان العلم اليوم يلجأ الى الاختبار والى التأكد من حقيقة الاحاسيس ، وترى العقل المفكر يخضع لهما ولا يفرض او امره سلفاً . ان زمن ديكتاتورية العقل قد انقضى . فاذا كان من عدم اللياقة ان يهزم الرجل الاحق ويجمع ، فأحرر بالرجل الحكيم الا يفعل ذلك ، وهو الذي ترجى على يديه الثمرات .

ان المقترحات الاخيرة التي قدمها عضو مجلس الشيوخ الامريكي ريس ، في المجلس مطالباً بان يحقق في شؤون المؤسسات الكبيرة ، والفرج الذي اظهرته وتظهره لجان المجلس كلما كشفت النقاب عن النزعات الهدامة المزعومة في الجامعات والكليات ، وذلك الخصام التقليدي بين سكان البلدة العاديين ورجال العلم في الجامعة ، انما هي بعض الامثلة على الغيرة التي تشعرها اغلبية لا تحمل المؤهلات تجاه اقلية منتقاة .

غير انه لا يمكن الانكار ان رجال الفكر قد استحقوا الى حد ما هذا التحيز ضدهم . ففي التقسيم الاجتماعي للعمل اقترن مركز الفكر بالعالم الاكاديمي وانعزاليتهم عن المنتدى والسوق . ان الفكر مقرون في عقول العامة بشواذ « العالم » الشخصية ، ونواقص « الاستاذ » المنبثقة عن مهنته . فهو يفتقر الى الرجولة ، ويتمتع بمركز مميز في النظام الاقتصادي كفرد غير مضطر الى

ان يعمل بيديه ، او ان يبذل المال ليشق طريقه ، او « ان ينتظر اجره مساء كل سبت » . ان من يمارس الفكر تنمو طاقته العقلية ، فيميل الى ازدياد التقاليد والمعتقدات العامة ويشعر بالتفوق على القطيع العام . وبما ان ارباحه المادية ، بالرغم من المساعدات ، تظل ضئيلة نسبياً ، فان الشعور بتفوقه قد يساعد على معادلة الارباح الكبيرة التي يضحي بها .

ثم ان عقله المدرب يمكنه من ان يسجل انتصارات في النقاش - انتصارات جوفاء لانها تنتهي بسائرة الحفيظة اكثر مما تنتهي بالاقناع - وبما انه مسموح له ان يصوغ النظريات دون ان يردفها بالعمل ، فان رجل الفكر مقتن « بالافكار الخطرة » ، وهو يثير شكوك اصدقاء القانون والنظام .

غير ان الفكر لم يعد مضطراً الى ان يسكابد تهمة الغطرسة . فان ادعاءاته قد تضاءلت بقدر ما كثرت هباته ومآثره العلمية . واصبح العلم الحديث يتميز بما يكن في قلبه من تواضع . ان العالم بالنسبة لخبرته المتفوقة ، واع كل الوعي بان نتائجه انما هي احتمالات . فهو يرحب بالنقد ، وهو اول من يطبقه على نفسه . وهو يرحب بالبرهان انى جاء ، وهو مستعد دوماً ان يغير رأيه ، وانه ينجني امام دليل الحقيقة والضرورة المنطقية ، مخضعاً له كل مطلب شخصي . فاذا تسامحنا مع اخطائه وجدنا ان ميزانه راجح في الكفة الصحيحة . فحياديته ، وموضوعيته ، ودوره

كأداة لا غنى عنها للحقيقة ، كل هذه الامور تجعل المجتمع مديناً له بالشيء الكثير . ان العقل هو الذي يحفظ عزيمة الانسان مستمرة على الطريق السوي ويهديها الى اهدافها . ان العقل هو الذي ينقذ المجتمع من افراط العواطف ورسوخ العقيدة والسلطة ، اذ ان كل بلاغة الرأي العام وكل تصميماته يجب ان تؤخذ مع ذرة من الملح ، « ولكن اذا فسد الملح فبماذا يُملّح » ؟

- ٥ -

لقد فطر كل من العقل والعاطفة ليصلح الواحد منها الآخر . كما خلق الانسان ليستفيد من الحرارة والنور معاً ، وقد زودته الطبيعة بالقوة المحركة وبالمقود . فاذا ما اقتصد واحداً منها انحرف الى طرف الشر . انه اذا افراط في ضبطه للألة ادى ذلك بها الى التوقف ، واذا افراط في اعطائها القوة انطلقت بلا هدى . فالعقل يزود السائق بخريطة للطرق كان كفيلاً بدونها ان يسلك الطريق الخطأ او يحميد عن الدرب كلية . غير انه دون ان تكون رجليه ضاغطة على مفتاح الوقود ، قد ينغمس في دراسة الخارطة ولا يصل الى اي مكان . ان هذين الجزئين من الحياة قد صمما لا ليوازن الواحد منها الآخر فحسب ، بل ليعمل واحدهما الآخر ايضاً . فالعقل يعطي الهدف للعاطفة والعاطفة تعطي الكفاءة للعقل . ولكي يخدم الواحد منها الآخر يجب ان لا يُقسماً على الفئات الاجتماعية المختلفة ، كفئة اهل الفكر ازاء فئة الغوغاء ،

او الى اطوار متعددة لا مترابطة في الشخص نفسه — كالحظات حماسه وفعله ، ولحظات تأمله « الساكن » . يجب ان تدفىء العاطفة العقل ، ويجب ان ينير العقل العاطفة .

ان الطاقة العاطفية نفسها انما هي مولد مساعد او خزان للطاقة يمكن ربطه بأية فعالية كانت حين يستثار الانسان بشأنها او يشغل باله . ان العواطف الهيجانية المعروفة ، كالخوف ، والغضب ، انما تتميز بعلاقتها بالحاجات الحيوانية البدائية للحصول على الطعام والتناسل ورعاية الصغار والسلامة والتغلب على المنافسين . انها تظهر عندما يكون هناك حاجة للعنف او لاي جهد جسدي فوق العادة . غير ان الطاقة العاطفية لن تقتصر على حالات كهذه ، بل انها قد ترتبط في سلوك الانسان بأهداف مكتسبة . ولكنها ستظل تذكرنا بهذه الحالات الاكثر بدائية وقد تستمر في حمل اسمها ، كقولنا « نجوع ونعطش للعدالة » ، او قولنا « الشجاعة المعنوية » او « خوف الله » .

هذا المفهوم يفسر كيف ان العاطفة ، بدل ان تعمل كمحدد يزود الانسان بالقوة ، قد تغتصب السيادة ، كما يحدث عندما يقال عن الانسان بأنه « فقد أعصابه » او بأن العاطفة « ساقته » او « اكتسحته » . عندها تفقد العاطفة اتجاهها الصحيح كما يحدث عندما يندفع القطار خارجاً عن الخط لسرعته الفائقة في المنحنى ، فيقلب معه الخطوط الحديدية ويحدث خراباً عاماً .

ان الفرق هنا لا يكن في درجة الطاقة العاطفية نفسها ، بل في درجة انفصالها عن اية فكرة هادية وعن دروس الماضي . ان دور العقل لا يكن في كبحة للطاقة العاطفية بل في توجيهه لتعبيرها بواسطة اهداف مستمدة من المعرفة العلمية الوثقى في العصر الحديث ، ومن انبل المثل الانسانية في موروثنا الثقافي ^(١) .

هذا هو مفهوم المذهب الانساني للعلاقة المناسبة بين العقل والعاطفة . وهذا المفهوم لا يكن ان يكون المثل الاعلى للانسان الذي يتشبث بنظرة واحدة الى الامور وينحاز في اتجاه واحد . ان المشكل هو ان تثقف الانسان دون ان نشوهه او تحرفه . وواجب العقل هو ان يوحد نزعات الفرد العاطفية ويوجهها لكي تصبح روحه ، على حد تعبير افلاطون ، منسجمة مع نفسها ومع الآخرين ، وبهذا تتمتع بعافيتها الطبيعية وتبلغ كمالها الانساني .

- ٦ -

يمكن ايضاح دور العقل والحكم عليه في عدد من مجالات الحياة . فكثيراً ما يحكم مثلاً على النزعة العقلية بانها خرق

(١) لقد تضمنت الفقرتان السابقتان مقتطفات من كتاب المؤلف « مجالي القيم » الصادر سنة ١٩٥٤ ، الفصل الثاني ، الباب الثامن . وقد اعيد نشرها باذن من مطبعة جامعة هارفارد .

« للعرف العام ». ان العرف العام يمتدح لانه « عام » ولانه « حس » ولانه مجموعة من المعتقدات التي قبلت بصورة عامة ، والتي تشكل اساساً للاتفاق يمكن الناس من التفاهم بعضهم مع البعض الآخر ومن العمل مشتركين . اما عندما تكون المعتقدات عامة دون ان تكون معقولة فانها تسمى « خرافات » ، ويكون تبنيها على نطاق عام سبباً في تضخيم خطئها ونشره بين الناس ، وفي تعطيل نفمها . واما رجل الفكر الذي لا تعكس معتقداته الا تجربته الفردية الخاصة التي يتحدى بها المعتقدات العاكسة لتجربة الانسان الاوسع والاطول امدأ ، فانه يلقب « بالمغرور » ، و « المشعوذ » و « المدعي » . فما المغرور الا ذلك الفرد المنزل الذي يحمل افكاراً ساذجة غير ناضجة ولا منظمة ولا موثوقة . اما مزايا العرف العام فتعود الى ان هناك حقائق بسيطة يتعلمها الانسان مراراً وتكراراً خلال احتكاكه بمحيطه وبالناس الذين من حوله . انها دروس الحياة التي يتعلمها البشر خلال انها كم جميعاً بالعيش ، والتي تتجمع من عصر الى عصر لتكون ميراث كل جيل جديد : الحقائق التي تؤكد ان الاشياء تتغير دوماً باستمرار ، وان هناك ثمة بقاء وثبوت « للاشياء » خلال التغير ، بأن النار تحرق ، والبارد يصبح ثلجاً ، بان بعض الاشياء تؤكل وبعضها الآخر لا يؤكل ، بان الشمس تشرق كل صباح ، والفصول تتتابع في دورات منتظمة ، والبذرة اذا ما زرعت وسقيت تطلق الجذور وتحمل الثمر - هذه ومئات الحقائق المألوفة الاخرى ،

تضاف اليها، وذخيرة الحكمة التي تتضمنها الامثال الشعبية في كافة المجتمعات البشرية .

لان نتجاهل هذه الحقائق معناه ان نبدد تجربة البشر الازلية الكثيفة ، وان نبدأ من جديد بتلك الجمعية الضئيلة من الافعال المنعكسة والغرائز التي منحها الانسان منذ الاصل . وما تسميتنا لها « بالحقائق » الا لأنها امتحنت بالتجارب وبرهنت على انها حقيقية، غير انه قد رافقتها معتقدات اخرى مشتركة لم تمتحن بما فيه الكفاية كالارقام المشؤومة والمحرمات البدائية . انها حقائق لا يعرف مكتشفها - وهي شائعة شيوعاً عالمياً واسعاً بحيث لا نجد هناك من يعود اليه الفضل باكتشافها . انها حقائق « تجريبية »، تركز على ملاحظة وقائع خاصة دون الاستعانة بالاساليب الصارمة او بالنظريات . غير انها في وجودها الراهن مآثر حقيقتها قوى الانسان الفكرية وليست مجرد نتاج للعاطفة والعادة .

ان « عومية » العرف العام ليست مقياس منفعة - وهذا امر يبرهن عليه تقدم العلم الذي يعتمد على الانطلاقات الجديدة ، وهي كثيراً ما تكون نتيجة افكار فرد واحد . ان اينشتاين او اي انسان شبيه به لا يعتبر رجلاً مغروراً عندما يتبنى نظاماً جديداً لمفاهيم علم الفيزياء تختلف اختلافاً جذرياً عن فيزياء نيوتن المعترف بها ، وانما يعتبر رائداً . انه لا يتمتع كانسان ينتهك حرمة العرف العام ولكنه يمتدح كانسان يظهر ادراكاً غير عادي . ذلك

لانه يخضع آراءه للبرهان ولأن آخرين مثله ممن نذروا انفسهم
لغاية المعرفة يوافقونه عليها . وبالاختصار فان الفكر هو الذي
يجلس في النهاية ليحكم على العرف العام ، وليقيمه ، وليستبد له
باكتشافات جديدة بالتغلغل وراء المظاهر السطحية للقوانين
التفسيرية العميقة .

وسؤالنا هذا يتناول حقل الشعر والفنون . ان العقل يتهم
بانه يهمل الشعور والخيال . واللاعقلانية تتهم بانها تهمل الحقيقة
والمنطق ، وتتشوش القضية بادعاءات الطرفين المفرطة .
فاللاعقلانية تدعي انها منبع ارقى واعمق للمعرفة ، بينما يدعي
العقل انه يمنح جمالاً ارقى - وتضيق معطيات الطرفين في هذا
الخلط بين الجمال والحقيقة - « الجمال هو الحقيقة والحقيقة هي
الجمال » هذا ما قاله الشاعر . غير ان الجمال كنوع من الغبطة
لا يتضمن المعرفة ، كما ان المعرفة ايضاً لا تشتمل على الجمال ،
كما هو الحال في الحكم المبني على البرهان ، صحيحاً كان ام خاطئاً .
اننا ان طلبنا ان يكون الشعر والفن صادقين كان طلبنا بمثابة
سجنها وقمع قوة الخلق الحرة التي هي روعتها ومجدها . وان
نسبنا المعرفة الى الاحساس الجمالي كان معنى ذلك اننا نحلينا عن
الشكوك والاختبارات التي كانت دائماً الوسيلة لانفصال المعرفة
السليمة عن الخرافة والعقيدة .

ان الاهتمامات الادراكية والجمالية اهتمامات بسيطة لا يمكن

ارجاعها الى ما هو ابسط منها . اما الحقيقة فانها ليست قيمة في ذاتها اذ انها تكن في التوقع المستند الى اساس متين ، والتوقع موقف حيادي ، فالانسان قديتوقع بلا اكتراث ، وقد يكون حصول ما يتوقعه او الدهشة الناجمة عنه تحقيقاً للامل او خيبة له ، وقد لا يكون شيئاً من هذا . غير ان الاهتمام بالحقيقة يتراوح بين الفضول البدائي والبحوث العلمية المكتسبة المتقدمة . وهناك ايضاً بالمثل خصائص معينة يحلو التأمل بها . فبينما نرى ان الحقيقة هي الصفة التي تميز موضوع الاهتمام الادراكي نجد ان الجمال هو الصفة التي تميز موضوع الاهتمام الجمالي .

ان الاعتراف باستقلال الاهتمام الادراكي عن الاهتمام الجمالي وحي بمخالفة الواحد منهما للآخر يعبد الطريق نحو تفهمنا لتحالفهما . فالواحد ان الآثار الفنية قد تتضمن الحقيقة كما انها قد تتضمن الخطأ ، ثم اننا بينما نجد ان التطلع الى المتعة الجمالية نفسه لا يقدم برهاناً على الحقيقة ، فانه ، قد يضيف اليها الجمال . وكذلك فان النظرة العلمية الى الطبيعة والانسان والتاريخ سوف تشق طريقها الى مضمون الشعر او الفنون التشكيلية ، وتنال بهذا بركة مضاعفة .

ان الاهتمام الجمالي يخدم المعرفة عن طريق تميزه بخاصية التجول وراء حدود المعرفة . فمملكة الخيال هي حقل الاختراع الانساني الذي لا حد له . انه يوسع مجال الامكانيات ويتجه نحو خصوبة الافكار ، ونحو اغناء التجربة الحسية ، ونحو مضاعفة

التبديلات والتراكيب التي تختار من بينها معرفتنا وتطبيقاتنا العملية ما تريده ^(١).

ان الشعر والفن يستعملان رموزاً لا تصف الاشياء بل تخدم كتشبيهات غير دقيقة او كمثيرات للعواطف . وهكذا تنشأ مشكلة التمييز بين الرمز والوصف — بين المعنى المجازي والمعنى الحرفي . ان مشروعية الرمز تقع في المحافظة على هذا التمييز . اما العقل فانه لا يرفض الرموز ولكنه يعين مجالها . وهو يحرم الخيال ويحيزه بازالته للارتباك بين الصورة الخيالية وبين الحقيقة الملاحظة او البرهان المؤكد .

وانه لمن الضروري ان نؤكد على دور العقل كذلك القوة الكابحة الهادية اذا اردنا ان نحدد مكان العرف العام والشعر والفن والدين في الشؤون الانسانية . اما عندما نتحدث عن العلوم فان دور ما هو غير عقلي يحتاج الى التأكيد . فسوء الفهم الشائع هنا هو الافتراض بان العقل يعمل في فراغ ، او انه لا يعمل على الاطلاق ، بل انه لا يزيد عن ان يكون حلقة سلبية باردة في الحقيقة . غير ان الفلسفة والعلوم الحديثة نفسها قد اكدت ان الحقيقة لا تنال بمجرد تفتيح العقل لها ، وانما تنال عن طريق وضع

(١) لقد انطلقت الفقرات الثلاث السابقة من كتاب « مجالي القيم » — سنة ١٩٥٤ للمؤلف ص ١٠٢ و ٣٤٧ . واعيد نشرها هنا باذن من مطبعة جامعة هارفارد .

الفرضيات ، والتجربة والخطأ ، والتجريب والتعاون . ان الحقيقة لا يدركها من البشر الا اولئك الذين يكافحون من اجلها . وفنور الحقيقة لا يتكشف تكشفا وانما ينبثق من حرارة الجهد . وفوق هذا كله فان عملية البحث عن الحقيقة ، بالرغم من ان لها دافعها الخاص المستقل وهو دافع الفضول ، فان لها ايضا دوافع اخرى مبهمه ، ورغبات ومخاوف واشواق تبعثها وتحركها .

ان التطورات الحديثة في العلوم التقنية قد علمتنا درساً عميقاً هو ان خيرها انما يعتمد على الارادة التي تستعملها . وفي المعركة بين قوى التحرر وقوى الاستعباد الانساني نرى العلوم في جانب الطرفين تزودهما بالاسلحة التي تلائم اهدافها المتناقضة .

ان الطاقة الذرية ليست خطرة في ذاتها وانما الخطر يكمن في الهدف المشحون بحب الحرب والخصام ، فهو الذي يحول الطاقة الذرية الى آلة تحمل الموت . اما خير هذا الانتصار العلمي العظيم الذي يعتبر اعظم الانتصارات العلمية ثورية ، فانه يعتمد على تسخير الانسان له في سبيل منافع منتجة مقومة - اي على سيطرة النية الحسنة عليه اذا اردنا الاختصار في الشرح . فاذا ما نزعنا عنه هذه السيطرة فان الاكتشاف العلمي لا يعطي اي خير على الاطلاق الا اشباع فضول العلماء - وهذا خير يرجح عليه خطر وقوعه في ايد شريرة . وعليه نعتز بحق ما يقوله اولئك الذين يعلنون ان ما نحتاج اليه في محنة البشرية اليوم

ليس مزيداً من العلم ولكن تبديلاً في القلب يدفع البشر الى ان يكرسوا انجازات العلم الى الاهداف السليمة البناء .

وان الخطر الذي يهدد المجتمعات الحرة لا يكمن في ان العلم قد يكرس للغايات الاجتماعية ولكن في ان العالم قد يسحب مساندته للمؤسسات والشعوب الديمقراطية ويتراجع الى مختبره او يهجر مهنته كلية ، نتيجة استغفائه تحريف الحكم الجماعي للعلم وتشويهه له او نتيجة نقمته على التدخل في حريته . فاذا كان هذا التغير المنشود في ميل القلب سيكون تغيراً للأفضل فانه يجب ان يتجه نحو حكم صائب للخير لا نحو التردّي اللامعدي في العاطفة العمياء .

والوطنية ، كالدين ، انما هي هوى وجداني يحتاج الى التلطف والى هداية العقل . « ان الوطنية - آخر ملجأ للاوغاد » و « ايتها الوطنية ! - كم من جرائم ترتكب باسمك ! » هذه الاقوال تشهد بان الوطنية ، حتى عندما تعتق الانسان من الطمع الذاتي لتمنحه شعوراً بالسمو والمجد ، فانها قد تصبح قوة فظيعة من قوى الشر فتحط كلية من قيمة الفرد نفسه ، كما اشار افلاطون في يوم ما في الماضي . فان كانت عبادة آله ما شيئاً حسناً ام رديئاً ، فانما يعتمد ذلك على الكيفية التي يفهم بها هذا الإله . وبالمثل فان فضيلة الوطنية اذا ما تجاوزت حدود المحافظة على الذات ، فانها تعتمد على الاهداف التي يتبناها وطن

الانسان .

« بلادى ، ان على حق او على باطل » : هذا القول يدين في جاذبه الروحى الى الاولوية التى يعطيها الفرد لخير المجموع موثراً اياه على منافعه الخاصة ، وانه قد يدين الى تقبل الفرد الضمني بان يرتبط بمشروع سلم بنو وطنه اليه حياتهم وارزاقهم معتمدين على تعاونه ، او قد يدين الى اهتمامه بجواره وعائلته وان تضامن المجموعة القومية قد تكون شرطاً اساسياً في خلق تضامن اوسع . هذه الاعتبارات قد تلغى الظلم الذى يشتمل عليه هدف الدولة - ولكن الوطنية كعاطفة عمياء ليست افضل من اية عاطفة اخرى ، كعاطفة الجماعات عندما تقتص بنفسها من المهتم ، او كعاطفة التعصب الدينى . وان عاطفتين عنيفتين او اكثر تساعد الواحدة منها الاخرى ليست افضل من عاطفة واحدة عنيفة . وبقينا ان الاندفاع الوطنى العاطفى ليعتبر اكثر شراً من اندفاع العاطفة الشخصية ، ذلك لانه اجلب للصغار والدمار ، وليس هناك ابدا سند سوى العقل يبرر الوطنية بقدرته على الكبح وتنوره ، وبتوجيهه للعاطفة نحو هدف مثالى .

نثل على ذلك بيجون ادمز في دفاعه عن الجنود البريطانيين الذين اشتركوا فيما يسمى « بمذبحة بوسطن » في سنة ١٧٧٠ ضد تهمة القتل عمداً . فلقد توسل « بالقانون الذى لا تشوشه العاطفة

والهوى ^(١) فالقتل جريمة قانونية قد ينطبق عليها عمل ما وقد لا ينطبق ، بغض النظر عن العاطفة التي اثارها هذا العمل . ان الحكم الصحيح يحتاج الى العقل البارد — والاطار القانوني (للفعل) انما يعتمد على هذا الرأس البارد إن عند القضاء او المحلفين او قادة الرأي . لقد اكتسب القانون سمعته مهينة بانه يتقيد بحرفية النص القانوني وذلك لانه يعد اندفاع العاطفة . وما الحكم القانوني في اساسه الا تطبيق للقانون العام على قضية معينة ، او تضمين لقانون ما تحت مبدأ اعم — اى ، بكلمات اخرى ، انه فعل ناتج عن التفكير .

ولعل موقف الامريكيين الاخير من الضمانات الدستورية في قانون التعديل الاول والرابع والخامس يعطي مثالا مدهشا على هذا . هذه الاحتياطات انما تصمم لحماية الافراد والاقليات ضد التيار العاطفي الراهن . وانه لمن الجوهري بالنسبة لمعناها ان يكون العقل قد وافق عليها وهو مستقل عن الاتجاه الموجود . غير انه من الواضح ، مع الاسف ، ان كثيرين من الامريكيين ، بالرغم من دروس الماضي ومن نص القانون وتفسيره ، يؤمنون بان الحرية يجب ان لا تمنح الا الى اولئك الذين يتفقون معنا ، وفي هذا تقصير كامل يحول دون فهم روح هذا القانون . ان مبدأ

(١) رواها سامويل إي موريسون في كتاب « بالبر والبحر » . ادامز وجيفرسون سنة ١٩٥٣ ص ٢١١ .

حرية الفكر يتطلب من الانسان ان يتسامح مع آراء واقوال تختلف مع رأيه بالفعل ، او مع اعمال لا يوافق عليها مطلقاً . انه يحتاج الى موقف متجرد عن الميول الذاتية . وهو يلح على ان الناس يجب ان يتمسكوا بالفرق بين الميل الشخصي او التحيز ، وبين المبدأ الذي يقول بان الفروق في الميول او التحيزات يجب ان تكون مسموعة ومحمية ، اولا من اجل المجتمع ككل وثانياً لان الانسان قد يجد نفسه يوماً في الجانب غير المرغوب . وان رؤية هذا المبدأ وتأكيد به بعزم ثابت ازاء تيارات العاطفة المتقلبة ابداً يتطلب عملاً فكرياً عنيداً وواضحاً . غير ان المشكل يقع ، اذا كنا نتكلم من الوجهة التاريخية ، في ان اعلى الاصوات التي ترتفع لحماية الحرية تجيء من اولئك الذين تتفق مصالحهم الخاصة مع هذا المبدأ . وقع هذا فانه يجب ان يكون هناك ، في البنيان الاجتماعي ، عقل نقاد قادر على الحكم يعبر عن هذا المبدأ متجرداً عن كل منفعة شخصية .

عندما قرر مئة واربعة وخمسون الف كتائبي في كاليفورنيا عن طريق الاربعة الاف مبعوث الذين انتخبوهم ، قراراً اجماعياً بان « جميع الافراد الذين يرفضون ، اذا ما مثلوا امام هيئات قانونية تشريعية ، ان يجيبوا على اسئلة تتعلق بالنشاط الشيوعي ، يجب ان يجرّدوا من جنسيتهم »^(١) فانه من سلامة

(١) رويت في مجلة « سجل سان فرنسيسكو » ٢٩ تموز سنة ١٩٥٤

الرأي بكان ان نقول بأنه ما من أحد ، او بأن عدداً ضئيلاً جداً من هؤلاء الاربعة آلاف كتائبي ، او من المئة والاربعة والخمسين الف منهم قد اعار تفكيره قليلاً الى معنى قانون التعديل الخامس وكذلك عندما يصوت مجلس الشيوخ الامريكي بالاجماع (٨٥ صوتاً مقابل لا شيء) على تحريم الحزب الشيوعي فان من سلامة الرأي بكان ايضاً ان نقول بأن الشيوخ المشرعين ، وهم اعلی هيئة تشريعية في الحكومة ، قد انجرفوا مع تيار الشعور العام ولم يعيروا التفاتاً كافياً لا الى معنى الشيوعية ، ولا الى المشكلات الدستورية المترتبة على هذا القرار ، ولا الى الحكمة في دفع الحزب الشيوعي الامريكي الى العمل السري — بل تركوا هذه المشكلات الى عقول ابرد واكثر استقلالا في المستويات العليا للهيئات الدستورية والقانونية في الحكومة .

اما مشكلة السلام العالمي فانها تعبر عن حاجة مماثلة الى العقل . لقد اكتسب تعبير « الترضية » معنى كرهاً نتيجة لميونخ (×) حتى اصبح كافياً لادانة اى عمل يتجه نحو المصالحة او نحو اى اتفاق ناجم عن المفاوضات . وانه لامر منطقي برهنت عليه حقائق التاريخ ان الصراع العميق الديني والعقائدي ، يجب ان يفصل به عن طريق الاجراءات الطويلة الامد في

(*) جرت هناك محاولة «لتهدئة» الحكام النازيين في ميونيخ في سنة ١٩٣٨ .
الترجمة

لاقناع والتجريب الاجتماعي . ان استعمال القوة لا يحسم هذه الخلافات . وانه لحق ان القوة قد تقضي على اتباع عقيدة ما وتقنيهم . ولكنها لن تبرهن على تفوق عقيدة المنتصرين . كما ان استعمالهم للقوة كفيل بافساد عقيدتهم هذه . فان لم يبد احد الفريقين اباداة كاملة فان استعمال القوة سيكثف تعصب الجانبين ويدفع الحزب الاضعف الى العمل السري او يضيف عليه بريق الاستشهاد الساحر . فلكي يحسم موضوع الخصام حسما بذاء فانه من الضروري ان تكون هناك فترة طويلة الامد يتخلى فيها الفريقان عن استعمال القوة . خلال هذه الفترة لن يتنازل اى من الفريقين عن معتقداته ولكنهم سينشد انتصار هذه المعتقدات بالصبر ، فيزاووا افراده ويظهرون فضائلهم في عقر دارهم ، بينما يمارسون التسامح في خارجها . وان حفظ التوازن بين المواظبة على العقيدة وبين ضبط التصرف انما هي السياسة المتنورة . وهذا هو ما يقصده بفكرة « التعايش المشترك » في الوقت الحاضر بين الديموقراطية او الشيوعية . انه مأثرة من مآثر الفكر .

وبدون هداية العقل فان اتباع الديموقراطية او الشيوعية سوف يسمحون لحماستهم ان تدفعهم الى العنف ، وهذا بدوره سيستفز عنفاً مضاداً ، او ان تدفعهم الى التهديدات والاذنارات التي تخلق الاستعداد الى اللجوء الى العنف من اجل مناسبة قليلة الاهمية . ان الخلط بين فكرة التعايش المشترك وبين الاتفاق

ثم الاستنتاج بناء على ذلك بان عدم الاتفاق يعني ان احدا الفريقين يجب ان يدمر ، « هو امر اسوأ من جريمة ، انه خطأ جسيم » ، وهو يقود اما الى نوع من الاستعمار العقائدي ، الى محاولة السيطرة على عقول الناس عن طريق التغلب عليهم وارغامهم جسديا ، او الى التردد في ان يؤمن الانسان بأى شيء ، لئلا يؤدي به ايمانه الى الحرب . انه ليس هناك مهرب من هذه النتيجة الا بعدم الاكتراث بالحقيقة ، وبخيانة العقل .

- ٧ -

هناك تعريفات كثيرة للديموقراطية تؤكد مناحيها المختلفة غير ان جذور الديموقراطية الامريكية الحديثة ، كما بنيت على المبادئ السياسية للقرنين السابع عشر والثامن عشر ، وكما تضمنها اعلان الاستقلال والدستور الفيدرالي ، هي الفكرة التي تنص على ان الحكم على الشؤون الانسانية يجب ان يعهد الى تفكير الاشخاص الذين يعيشون تحت هذا الحكم . فهذا المعنى تكون الديموقراطية ثمرة تلك الفترة التاريخية المعروفة باسم عصر التنوير . وبهذا المعنى ايضا تكون الديموقراطية مناوئة لنظام تعهد فيه السيطرة الى تفكير ملك وراثي - اوديكتاتور او طبقة حاكمة خاصة ، هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى تكون فيه الديموقراطية مناوئة الى نظام تعهد فيه السيطرة الى

لاعقلانية الجمهور. ان الديمقراطية منذ الاساس وفي فترة تطورها
الاول كانت معنية بالدرجة الاولى بتجنب الامر الاول ، اما
في الوقت الحاضر فان عنايتها الرئيسية هي في ان تتجنب الثاني .

اذا كانت هذه الديمقراطية ستنتج فمن اللازم ان تنتشر قوة
التفكير - وهي الطاقة التي تلاحظ الحقائق وتستخلص
الاستنتاجات - على نطاق واسع . ففي عصر التنوير كانت
هناك ميل لتضخيم القوة العاقلة عند الرجل العادي ، غير ان
الحاج جيفرسون وغيره على التربية الشعبية يبرهن على انه كان
امراً مفهوماً ، حتى في ذلك العصر ، ان القوة العاقلة تحتاج الى
ان تثقف ، وان التطورات الحديثة في فنون الاتصال الشعبي -
كالصحافة والسينما ، والاذاعة والتلفزيون - قد اوجدت
ذهنية جماهيرية موحدة خلقتها ردود فعل تتوالد وتستفحل
بصورة آلية . وهكذا فان العلوم التقنية ، وهي ثمرة للعقل ،
اصبحت تنتج ادوات تفسد العقل وتطمسه .

يجب ان يكون هناك عقل موجه في مكان ما في كل نظام
اجتماعي او مشروع جماعي . وليس سهلاً دائماً ان نكتشفه :
فلعله كان ريشليو ايام حكم الملك الكبير في فرنسا ، لا الملك
نفسه . اما في النظام الامريكي فلعله ليس الرئيس بل مستشاريه
الاقربين ، واحد مثل الكولونيل هاوس او مثل هاري هوبكنز .
ان العقل الموجه قد يتوارى وراء الكواليس او قد يظهر واضحاً

للعيان ، وهو قد يقتصر على فرد واحد او على عدة افراد. لكن النقطة المهمة هي انه ، في الدول غير الديمقراطية يبقى محصورا في نطاق محدود ، والارادة الشعبية او الرأي العام الذي يسمح له ان ينال الفضل في الامور او اللوم عليها انما يوجهه في الحقيقة عقل مميز . واما موسوليني وهتلر واشباههما فانهم لا يعترضون على العقل في حد ذاته : فهم يملكونه الى حد ما ، او انهم يستأجرونه . وانما اعتراضهم على ان تكون الذمنية المفكرة واسعة الانتشار بين الناس بحيث يمكنها ان توجد مراكز للحرية والمعارضة لا يمكن سوسها . وبقينا انهم يعطون العقل قيمة كبيرة حتى انهم يتمنون ان يحتكروه .

وان ما يعطي اى انسان كرامته ليس حقه في منافع المجتمع المنظم ، لان هذا الحق قد يكون حقاً معترفاً به ، وقد اعترف به فعلاً كل حكم مطلق صالح وكل حكم رعائي . وان باعث الديمقراطية الاجتماعية ليس التقسيم المتساوي للارض او للممتلكات الاخرى ، ولكن التقسيم المتساوي للسلطة وللسياسة . وهذا هو السبب في ان الشباب عندما يكونون في سن معينة قد يتنازلون عن ميراثهم لكي لا يتنازلوا عن ارادتهم . وهذا هو السبب في ان العمال يصرون على حقهم في ان يضربوا حتى ولو قربتهم ممارسة هذا الحق من حافة المجاعة . وهذا هو السبب في ان مجتمعا متاخراً يلج على الاستقلال الذاتي حتى ولو دفع ثمن ذلك الاستقلال فقراً وفوضى . ان الرجال لا

يكافحون لئلا يطعموا وكساء ، ولكن ليكونوا اسياد مصيرهم حتى ولو قل بسبب ذلك طعامهم وكساءهم .

ان الامريكيين في العصر الحديث قد نسوا او هام القرن الثامن عشر التاريخي والنفسانية ، ولكنهم والحمد لله لم ينسوا مثله السياسية . انهم يدركون ان هناك قوى عقلية تحكم مسلك الانسان ، وان رفع جميع الناس الى مستوى عال من التنوير الذهني والواقعية والانسجام المنطقي امر فوق حدود المقدرة الانسانية . غير انه حلم صالح - معافى ومنعش . فان ما يحاول ان يحققه الرجال يحدث اختلافاً كبيراً في الحياة الانسانية حتي ولوهم فشلوا . والحقيقة انه من الممكن القول ان فشل الانسان اهم من نجاحه . ذلك لان النجاح يكمن عادة في اضعف الدروب مقاومة ، بينما يشير الفشل الى ان الهدف عال وان الجهد موجه توجيهاً صائباً . انه من جوهر الافكار ان تكون غير قابلة للتحقيق اذ انها لا تحدد ما يمتلكه البشر بل مايشدونه

هذا بينما تعطي الديمقراطية - ديموقراطية - لكل من يريد ، الفرصة ليقولب السياسات والمؤسسات التي يعيش في ظلها عن طريق التفكير لنفسه والاتصال بالآخرين . فهو اما ان يخضع عقله الى تيارات راهنة من العاطفة والعادات في التفكير ويصبح بذلك مجرد آلة للمستغلين والمغامرين السياسيين او يطلق قواه الخاصة على الرأي المستقل ويمارسها . وانه

لينبغي على كل امريكي صالح ان ينتهز هذه الفرصة لنفسه .
وان ينشر في الخارج روح الاحترام لتلك المؤسسات والمهن
والمواهب التي تحفظ دور الفكر وتمجده في دولة ديموقراطية .



الفصل الرابع

ماذا يعني أن نكون أحراراً

كان الفصلان السابقان من هذا الكتاب معنيين بالدرجة الاولى بحرية الفرد الشخصية الداخلية - تلك الحالة التي ينشد فيها الكمال الانساني وهو المثل الاعلى للمذهب الانساني . غير ان الانسان حيوان اجتماعي ، نحن لا يمكننا ان نحصل على صورة متكاملة للانسان الا اذا تفحصناه في محيطه الاجتماعي ، وكذلك فان اية فلسفة لا تكون مكتملة اذا ما تجاهلت اهداف الانسان الاجتماعية والسياسية . ان المثل الاعلى للمذهب الانساني هو اعتبار الحرية عقيدة اجتماعية تقرر علاقة البشر بعضهم ببعض وعلاقتهم بمحيطهم الكلي - انه المثل الاعلى الذي ينادي بالفرد الحر في المجتمع الحر .

هناك طرق كثيرة يدل فيها شيوع الكلمات على شيوع

(١) ظهر هذا الفصل اصلا في « الباسفيك سيكتيتور » ، الجزء السابع ، الرقم الثاني (ربيع سنة ١٩٥٣) ما عدا بعض الاضافات وبعض التعديلات البسيطة . وقد نشرناه هنا باذن من الناشرين .

الافكار . فان كان هناك ثمة كلمة يمكن الاعتماد عليها لتجذب انتباه جمهور شعبي وتحفظ بهذا الانتباه فانها الكلمة التي تمثل فكرة لها تأثير ايجابي او سلبي في الزمان والمكان . فكلمتا « الحرية » و « الديمقراطية » من الكلمات الشعاريه الجذابة التي تفوق جاذبيتها كل ما عداها في الجزء الغربي من العالم الحديث . انهما رمزان لالفئات متضادة من الجنس البشري ولكن لجميع الفئات . انهما تمثلان تطلعا عالميا . فليس هناك جماعة من الناس لا تستاء اذا ما نعتت بعكسهما . ولهذا فان من يفهم جاذبيهما العام فقد قطع شوطا مهما نحو تفهم روح العصر . وانه ليبدا اليوم ان كلمة « الحرية » ككلمة مباركة قد كسفت كلمة « الديمقراطية » . ففي حملة سنة ١٩٥٢ كان جميع المرشحين للانتخاب نصراء « الحرية » . وقد تكلم كل من الحاكم ستيفنسون والرئيس المنتخب ايزنهاور في يوم ١١ تشرين الثاني عن « الجهاد في سبيل الحرية » . ولقد قال الرئيس ايزنهاور في خطابه الافتتاحي « اننا مدعوون كأمة لان نبرهن للعالم على ايماننا بان المستقبل سيكون من نصيب الاحرار » . اما المجتمعات المتأخرة في افريقيا وجزر الباسيفيكي التي برزت من اعماق ما قبل التاريخ . فان الحكم على صلاحيتها لان تعتبر متمدنة يتبع اهليتها في ان تسدعي « الحرية » . ويجهر كل من الفريقين في الحرب الباردة بمساندتهما « للحرية » في العالم عامة .

هذا الشيوع الجذاب لكلمة « الحرية » يعود بلا شك الى

غموضها ، كما هو الحال مع الكلمات المباركة . انه يغطي
حشداً من الخطايا الفكرية ، اى من المبهمات والتشويشات .
فاسم «العالم الحر» يمنح الى مجموعة من الشعوب والدول والامم
تضم الى جانب انجلترا ، وفرنسا ، والولايات المتحدة ، البرازيل
والارجنتين والبرتغال وتركيا ايضاً . وفي اوسع امتداد لهذا
الاسم ، فان مجال الانتماء مفتوح امام اسبانيا ويوغوسلافيا .
ويقينا انها قد تأوي الى صرحها دولة أخرى . اما فيما يتعلق
بالمستعمرات والمناطق التابعة فان كلمة « الحرية » تعني التحرر
من الحكم الاجنبي بغض النظر عن شكل الحكم الوطني .
وتتداول هذه الكلمة ، في الوقت نفسه ، بعض الدول الاستعمارية
في القرن التاسع عشر التي تحجب حق تقرير المصير عن المستعمرات
والمناطق التابعة لها التي تهب في وجهها باسم « الحرية » ، او هي لا
تمنعه إلا كارهة .

في امريكا في الوقت الحاضر نوعان من الحرية تُعنى بهما -
احدهما التحرر من امكان حكم موسكو لنا ، وهو احتمال
نراه مهدداً لاستقلالنا ، والاخر هو حرية الفرد عندنا ، وهي
حرية مفقودة في موسكو ولدى عدد غير قليل من البلدان الحليفة ، كما
انها حرية ربما لا تزال مهددة بالفناء في الولايات المتحدة حتى
ولو زال تهديد السيطرة الاجنبية عنا . ويقينا اننا كنا في المدة
الاخيرة نعاني التجربة الاليمة في رؤية حريتنا الداخلية مهددة
نتيجة للخوف الجماعي من خسران حريتنا الخارجية . اننا

نواجه اليوم المشكلة الحادة بالمحافظة على حريتنا الداخلية بينما نخضع في الوقت نفسه للسيطرة الوطنية التي يتطلبها الاتحاد ضد تهديد سيطرة تجميعنا من الخارج .

- ٢ -

ولكي نوضح مفهوم الحرية كمثل اجتماعي اعلى في المذهب الانساني فاني اقترح ان نبدأ بتعريف اساسي : بما معناه ان الحرية ، بالنسبة للمحيط الاجتماعي والطبيعي ، تعني «الاختيار الفعلي» ، فالانسان حر بقدر ما يعمل او يفكر بحسب اختياره .

هذا التعريف يلح منذ البدء الى اننا نرفض تلك الحرية السلبية التي تعتمد على انعدام القيود والحواجز . ان هناك حرية « من » الاشياء غير ان هذه لا تعني شيئاً الا اذا اقترنت بالحرية ل والحرية من اجل الاشياء . اننا نتكلم عن كوننا « احراراً كعصفور » . ولكن ما هو مدى حرية العصفور ؟ ان هذا لا يعتمد فقط على كونه غير مسجون في قفص ولكن على قدرته على الطيران وما علينا اذا اردنا ان ندمر حريته الا ان نقص جناحيه . وبالمثل ، فان فتح ابواب السجون لا يجعل من الانسان رجلاً حراً الا اذا اختار هذا الانسان ان يسير وكان يمتلك في رجله القوة الضرورية للمسير ، الا اذا كان هناك ثمة مكان يقصده ، وكان هو على وشك الوصول اليه .

ان لتعريفنا هذا حسنة هي تجنب العضل الميتافيزيقي فيما

يتعلق « بجزية الارادة . فحل هذا المعضل يحتاج الى ان نذهب
ابعد من عملية الاختيار الى الشروط السابقة للاختيار . فعندما
يعمل الناس بحسب اختيارهم هل يطيعون قوى تنبع من غرائزهم
ورغباتهم اللاواعية او الطبيعية ام من صفاتهم الوراثية ، ام من
تركيبهم الاجتماعي ام من ميولهم المكتسبة عبر التاريخ ، ام من
ارادة الله ؟ ام ان لاختيارهم اسباباً حديثة ، تلقائية ، لا
يمكن التنبؤ بها ولا تسببها ، تنبعث في المد الوجودي ! هذه
هي الاسئلة التي نستطيع ان نتجنبها هنا ، والتي يضطر عالم مافوق
الطبيعة المسكين الى ان يواجهها .

وبالنسبة لغايتنا الحالية في ان نفهم الحرية كمذهب اجتماعي
فانه ليس ضرورياً ان نتساءل عما اذا كان الاختيار ، في التحليل
النهائي ، حراً ام لا . بل انه يكفي ان نبدأ من الاختيار نفسه
كحقيقة غير منازعة في الحياة الانسانية . فالناس يقومون بعملية
اسمها « الاختيار » ، وينفذون اختيارهم . ولكي نتقبل هذه
الحقيقة فانه ليس ضرورياً ان نقرر كبر الدور الذي يلعبه
الاختيار في الحياة الاجتماعية ، او مدى قدرة الاشخاص ، في
محيطهم الطبيعي والاجتماعي ، على ان يحققوا اختيارهم بالفعل .
انه يكفي ان نعترف ان الاختيار موجود الى درجة ما ، وان
الناس يختارون احيانا ، وان الاعمال والافعال الانسانية تحدث
احيانا لانها اختيرت . و « الحرية » كحقيقة انما تشير الى هذا

عندما توجد بالفعل . وبكلمات اخرى ، فان الحرية ، اذا عرفناها « بالاختيار الفعلي » انما هي مسألة درجة ، اذ ان الناس من حيث هذا المعنى ليسوا احراراً حرية مطلقة او غير احرار على الاطلاق ، بل هم احرار بدرجات متفاوتة . ان الحرية كفكرة او كمستوى اجتماعي تشير الى توسيع حرية الاختيار الفعلي هذا .

هذه القدرة على الاختيار الفعلي هي التي تمنح الانسان كرامته التي اعتدنا التحدث عنها . ان الطبيعة او الخالق قد نظم هذا العالم بحيث تركت هناك اشياء عديدة للاختيار . وهنا يدخل الانسان . فان هذا هو ما يرفعه فوق الحيوان الى ذروات خطرة قد يسقط منها الى دركات اكثر انحطاطاً من الحيوان . ان الاختيار هو الذي يعطي الحياة الانسانية جلالها المأساوي . ان الاختيار هو الذي يفرض على الحياة الانسانية ما قد يكون عبئاً الاكبر . اذ ان الاختيار امر من أشق الامور . وما الانسان كائن اخلاقي الا بفضل امتلاكه القدرة على الاختيار . وعندما نعرف الحرية كأمر يتعلق بالاختيار فانها تصبح فكرة اساسية لا في الحياة الشخصية فحسب ، ولكن في الشؤون العامة ايضاً ، وفي ثقافة الانسان الارقي وفي تقريره ، وفي مصيره .

ان الاختيار ليس امراً هيناً ولا بسيطاً في اى من حديه ، في تقريره وفي تنفيذه . ويجب ان لا يخلط معنى الاختيار بالرغبة .

فانه يشتمل على الانتقاء من بين بدائل كثيرة - اما عندما لا يكون هناك بدائل كثيرة يُختار من بينها ، فليس في اختيارنا للموجود اية حرية ، كما اكتشف الزبائن الذين استأجروا خيول هوبسون :

حيث ليس هنالك الا واحد للانتقاء ،

انه اختيار هوبسون ، فاما ان تأخذه او لا تأخذوا شيئاً . وفيما عدا نوع اختيار هوبسون فان الاختيار يتضمن تقرير هذا او ذلك . ويعرض على الفاعل قبل قيامه بالفعل ، ولذلك فهو يتطلب عقلاً ذا آراء . ثم انه يجب ان تكون البدائل المعروضة للاختيار ، فوق ذلك ، امكانات عملية ، اي انها يجب ان تأخذ في حسابها العلاقات بين السبب والنتيجة في المحيط الطبيعي والاجتماعي . والاختيار يتضمن ايضاً موازنة بين البدائل المختلفة ، او « سبب » اخذاً واحداً دون الآخر . فبهذا المعنى يمكن الدليل على ان الانسان حيوان عاقل ، بالرغم من كل ما قيل ضد هذا الرأي . غير ان هذا لا يعني ان اسبابه هي دوماً اسباب جيدة ، ولكنه يعني ان الانسان لكونه حيواناً يختار عن سابق قصد وتصميم ، فانه مضطر الى ان يجد اسباباً لما يفعل ، وان يمتلك اسباباً وان يعطي اسباباً . واخيراً فان الاختيار يتضمن اتخاذ قرار ما ، الى جانب التفكير للوصول الى نتائج . فالرجل الذي يختار لا يوازن فقط بين البدائل المتعددة ولكنه يتبنى واحداً منها مستثنياً البدائل الاخرى . فانه لا

يكفي ان يوازن الانسان : بل ان ميزانه يجب ان يرجح الى كفة واحدة .

- ٣ -

ان كل ما يمنع الاختيار او يحد منه باي من هذه الاعتبارات السابقة ، ينكر الحرية . وان الامور المعادية للحرية لاكثر عدداً مما يعتقد الناس ، وتنبع من اسباب مجهولة ، او من اسباب يعتقد الناس انها لا تتعلق بالحرية مطلقاً ، ولكننا نستطيع فهمها جميعها على انها قيود للاختيار الفعلي .

ولقد كان الامريكيون ، وما زالوا ، ميالين الى ان يعتبروا الحكومة المـسدو الرئيسي للحرية ، وذلك لانهم نالوا استقلالهم الوطني بعد ان حاربوا سلطة حكامهم الانجليز وتغلبوا عليها . فكيف تستطيع حكومة ما ان تحرم الشعب من الحرية ؟ انها لا تفعل ذلك بالعنف الجسماني الموجه اليهم مباشرة ، الا في حالات نادرة ، ولكنها تحرمهم حريتهم بتضييق مجال اختيارهم الى اقصى حد . وتكون عندئذ سيطرتها بالتهديد . ان الحكومة تقول ما معناه : « افعل هذا ، والا » . او ما معناه « اذا فعلت ذلك فسوف تكابد هذا القصاص وذاك » . انه ما زال هناك مجال للاختيار بالنسبة للانسان ، ولكنه ، كما نقول « اختيار قاس » - اختيار بين الطاعة وبين بديل عنها اشد ايلاماً منها ، كالغرامة ،

و السجن او الاعداء . والمرء انما يختار الطاعة لسبب واحد فقط هو لان بديلها اسوأ بدرجات ، حتى ان مواجهته لا تحتل . انه كتهديد قاطع الطريق اذ يقول : « نقودك او حياتك » ، ولكم نقول . ان الضحية « لا خيار لها » ، وما ذاك الا لان الموت امر مخوف حتى انه ليفضل كل البدائل تقريباً .

ونحن لسنا بحاجة الى ان نقول بان الحكومة قد تكون ، وانها طالما كانت ، من ألد اعداء الحرية . فتاريخ الطغيان الوطني والاستعمار الاجنبي يؤلف صفحة من اشد صفحات التاريخ الانساني قتاماً . ولست اريد ان يظن احد انني استخف به . فانما عدو الحرية هذا هو الذي خلق ذلك الشعور العميق بقوة الثقة بالحكومات ، وتلك المطالبات التي لا تقاوم للاستقلال الشخصي والوطني .

غير ان سلطة الحكومة ليست هي السبب الوحيد ابدأ ، ولا هي اعم الاسباب التي تقيد بحال الاختيار . فكما ان الشرطة والجيوش قد تسجن الانسان ، فقد يوقفه كذلك افراد غير رسميين — قطاع طرق مثلاً او رجال مسلحون — . وقد يكره الانسان ويضيق عليه بواسطة الرأي العام او عن طريق قيادة الدماء الذين يتكلمون باسم الرأي العام . وهناك ايضاً اعداء طبيعيين للحرية . فاذا ما سلب الانسان مؤهلاته لضعف مفطور فيه ، او بسبب من مرض او اذى اصابه ، فقد تزول منه امكانيات جسمية

عديدة . انه اذا فقد ذراعيه ، او رجله او عينيه بسبب جراح اصابته في المعركة ، فان فرص كسبه للرزق تصبح قليلة - ان لم تفقد كلية . وبكلمات اخرى ، فان صحة الجسم والاطراف والاعضاء هي شروط للحرية ، وكل ما يقوم به المجتمع ليؤمنها جميعها انما هو خدمة للحرية .

عندما يحتل البشر مساحة على وجه الارض، مجربة او فقيرة في الموارد الطبيعية ، فان نوع اقتصادياتهم يُفرض عليهم . فقد لا يكون هناك الاشياء واحد او اشياء قليلة جداً يمكنهم عملها لحفظ الحياة. وبكلمات اخرى نقول ان وفرة الموارد الطبيعية شرط للحرية ، وكل ما يقوم به المجتمع بغية تأمينها او التعويض عن فقدانها بالري او بتسميد الارض واغنائها ، او بتنمية الفنون التقنية ، انما هو خدمة للحرية . « فالشحاذون لا يستطيعون ان يختاروا » . و « الرخاء » يخلق الحرية ، فاذا حقق هذا سيطرة الحكومة كانت الحرية في جانبي النقاش .

وان القيود على الحرية التي تنبع من النظام الاقتصادي تتعلق تعلقاً حثيثاً بالقيود الطبيعية . ففي ظلال اقتصاد زراعي متأخر نسبياً لا يملك الفلاح خياراً الا ان يستمر في حراثة الارض من فصل الى فصل ، وفي ظلال اقتصاد صناعي غير منظم جمدت فيه كل قوة عمالية ، فان العامل لا يملك خياراً الا ان يتبع حرفة ابويه . وفي الحاليتين يجبر الافراد على البقاء في مستوى تحصيل

القوت الضروري، حيث لا فسحة لديهم ليباشروا انواعاً جديدة من المعاش قد توافق اهواءهم اكثر او تعطيهم الفرصة لان يحسنوا وضعهم . لقد وجد الفلاحون والعمال الصناعيون انفسهم في الماضي (وما زالوا الى درجة كبيرة يجدونها في الحاضر) ، في حالة لا تختلف عن حالة الاعمال الشاقة الاجبارية . انهم يمتلكون اقل قدر ممكن مما يسميه الاقتصاديون « القدرة على المساومة » .

وتجدر الملاحظة هنا ان الحاح الامريكيين على الاعداء السياسيين للحرية يعكس حقيقة كونهم قد تمتعوا اجمالاً بمنافع ارض شاسعة وغنية في طبيعتها، وباقتصاد يمنح الفرصة والمجال « للرجل الناهض » . ولكي يحصلوا على القدرة على الاختيار الفعال فانهم لم يحتاجوا ، او بدا لهم انهم لم يحتاجوا ، الا ان ترفع الحكومة ايديها . فكأن اعداء الحرية الطبيعيين والاقتصاديين قد ازيلوا ببركة إله قدر ان تكون امريكا « ارضاً للحرية » . ولكن، بما ان هذه الفرصة التي وهبها الله قد ضاقت ، فقد اصبح حتى الامريكيون يعتقدون انهم اذا كانوا يستمتعون بالحرية الطبيعية والاقتصادية ، فان عليهم ان يعملوا شيئاً من اجلها ، حتى ولو احتاج ذلك الى سيطرة اقصى من الحكومة .

اما فيما يتعلق بسائر البشر ، ولا سيما جماهير البشر في آسيا وافريقيا ، الذين يعانون الفقر ونقص الغذاء والمرض ، فانه لا ينتظر منهم ، عندما يفكرون بالحرية، اذا كانت لهم الحرية

الكافية ليفكروا بها ، ان يتطلعوا الى حرية القول او الانتخاب ليحققوا تحررهم .

ويتعلق بقية اعداء الحرية بحرية الفكر . فان كانت الحرية هي ان يحقق الانسان عملياً ما يختاره ، فان قوى الاختيار يجب ان تكون موجودة ومنمأة . وفي هذه الحال تكون الذهنيات المنخفضة الضعيفة هي بعض اعداء الحرية ، حيث يشبه الانسان الحيوان في اكثر ما يشبه: في الاستجابات الانعكاسية، والغرائز، والعادات ، والخوف والميل الى القتال . ان كل ما يضعف ذهن الانسان ويحرمه من السيطرة الارقى على افكاره ، يستعبده .

واذا كان على البشر ان يختاروا فمن الحتم ان يكون هناك بدائل يختارونها ، وان كان لهم ان يختاروا من بينها فانهم يجب ان يعرفوها . ان المرء لا يستطيع ان يختار شيئاً لم يسمع به من قبل ، وعليه فان الجهل يضيق الحرية والمعرفة تخلفها . واول خطوة لتحرير اولئك الذين هم ضحايا الظروف هو ان يعرفوا ان هناك امكانيات اخرى . ان احد الاسباب الكبرى في المزاج الثوري لهذا العصر هو انتشار القدرة على القراءة والكتابة وازدياد الثقافة . فلقد ذاعت الانباء عن وجود اشياء افضل .

غير ان التعليم ، اذا كان من النوع المسمى «بالتلقين الموجه» ، الذي يعلم وجهة نظر عقيدة معينة ، فانه ايضاً عدو للحرية . ان سيطرة الكنيسة او الدولة او المدرسة او الرأي العام ، او

السيطرة النابعة من احتكار وسائل الاتصال الشعبي ، قد تستغل بوسيلة تفقر العقل وتكبلة . فاذا دست فكرة ما في العقل ، فانها قد تمتلك عليه امره ويكون لها فعل الرقية المنومة . ان رأيين او اكثر افضل من رأي واحد غير ان هذه الآراء ايضاً اذا ما انتخبت وفق منهج معين لتتلاءم مع هدف سلطة ما فانها ايضاً تتنكر للحرية . فكل من يقرر نوع بدائل الاختيار التي يجب ان يعرفها الانسان يسيطر على مجال اختيار هذا الانسان . ان هذا الانسان يحرم من الحرية بنسبة ما يمنع من الوصول لاية فكرة ، او بنسبة ما يكون اختياره مقصوراً على اي عدد من الآراء يقل عن المجموعة الكاملة للامكانات المناسبة .

ان مضاعفة عدد وسائل الاتصال الشعبي العام تخلق تهديداً خطيراً للحرية . انها تنتج ما يسمى « بالذهنية الجماهيرية الموحدة » - العبارات العرفية ، والشعارات ، وكلها القسح والمدح المكررة التي تنتقل من عقل الى عقل بالعدوى ، وتعاد وتضاعف دون ان تخضع يوماً للتفحص الناقد ، اي الى التمييز العقلي والى نور البرهان . ان ذهنية كهذه لا تختار معتقداتها ، بل تكون مجرد مستودع وقنال . وهذا هو احداث انواع كبت الحرية النابع من أرقى العلوم التقنية تقدماً ومن الاحتكاك السريع الواسع للعقول بالعقول ، وهو احتكاك كان يرحب به في يوم ما كخطوة نحو انتشار الحرية في المجتمع العالمي .

لقد اعتبرنا الحرية، حتى الآن، حق الانسان الفرد، الذي يمكنه من الاختيار الفعال من بين مجموعة من البدائل . ان الحرية بهذا المعنى شيء « جيد » . انه « جيد » بالمعنى الواسع للاصطلاح ، اي بمعنى انه يجب ان يكون هناك توافق بين ما يريده الانسان ويحتاجه ويأمله ، وبين ما يمتلكه وما يستطيع عمله . وما كان لي ان اقلل من قيمة هذه الحرية الشخصية ، هذا الالحاح على ان ينفذ الانسان ارادته وان يتبع درب اختياره، فهو اقوى واثبت ينبوغ للعمل في كل مسعى يكابده . غير انه عندما يعطى اصطلاح « جيد » معنى اخلاقياً ، فانه يعني اكثر من ذلك - اكثر من ذلك بكثير . فحرية الفرد ، كما عرفناها حتى الآن قد تكون احياناً « شيئاً رديئاً » كما قد تكون « شيئاً جيداً » . فما الذي نعنيه عندما نقول هذا ؟ ان الجواب كما اظن ، واضح : اننا نعني ان حريته عندئذ تتدخل في حرية الآخرين .

ان الحالة التي تولد الاخلاقية هي الصراع . فاخلاقية الحرية تبدأ في النقطة التي يحذ الفرد من تمتعه بحريته الخاصة مراعاة لمتنع الفرد الآخر بحريته . ان الحل الاخلاقي ، بقدر ما يمكن ان يكون هناك حل اخلاقي ، انما يقع في انسجام للحريات تترك فيه حرية الفرد الواحد حرية الآخرين سالمة بدلاً من ان تتمتع بذاتها

على حساب حريات الآخرين ، بل انها قد تفعل اكثر من ذلك ،
انها قد تزيد من قوتها .

وهكذا فان الحرية الاخلاقية ليست حرية بسيطة مفردة ،
ولكنها مجموعة منظمة من الحريات ، كل حرية فيها مقيدة
ومحددة بالحريات الاخرى . انه اذن جزء من الحرية . ان
الانسان يجب ان يعمل كما يجب ان يختار ضمن حدود معينة
وان يظل ضمن هذه الحدود . ولكي يؤدي هذا فان عليه ان
يعترف لا بما يوجد في جانبه الخاص فحسب ، ولكن بما هنالك
في الجانب الآخر ايضاً ، وحبه للحرية سيكون حباً لحريات
الآخرين ايضاً ، لجميع الحريات ، وللجماعة التي تمكن هذه الحريات
من ان تتعايش ضمنها .

عندما نتوصل الى هذه النقطة فقط سيحق لنا ان نتكلم عن
« الحق » في الحرية مميزين اياه عن « اخذ » الحرية . او ان نتكلم عن
الحرية الموسوعة مميزين اياها عن الحرية غير المرخص بها التي يسميها
الناس ، بعد قلب غريب لمعناها ، « رخصة » ، هذه هي النقطة
التي تعطي معنى لقولنا بانه ليست هناك حقوق بلا واجبات ،
وبانه ليست هناك حقوق اذا لم تكن حقوقاً عادلة ، انه
بسبب من تعلق معنى الحقوق بالآخرين تحمل الحرية
الاخلاقية معنى التسامح . فشعار الاخلاقية الاول هو : « عش
ودع غيرك يعيش » . او باصطلاح الحرية كما عرفناها هنا « اختر ،

ودع الآخر يختار . وان معنى الحرية الأكبر لينذهب أبعد من التسامح الى التعاون ، وشعاره الاسمى هو « عش وساعد الآخر ليعيش » او « اختر وساعد الآخر ليختار » .

ويجب ان لا نزلق الى خطأ الافتراض بان حرية الجميع تنطبق على الحرية القصوى لكل واحد منهم . فقد تنطبق وقد لا تنطبق . وانما يعتمد ذلك على ما يرغب الفرد ان يفعل بحريته . فاذا اختار الانسان التفوق الشخصي على الآخرين ، اذا اختار ان يسود الآخرين ويستغلهم ، ان يستخدم عبيداً ، او ان يكون سيداً له امتيازات يعيش بين مرؤوسين لا امتيازات لهم ، اذا كان يفضل العنف ، بالرغم من مخاطره ، على الامن المسالم المنظم فان النظام الاجتماعي الذي يمنح الحرية للجميع لن يوافق على سنته في الحرية اذا هو فكر بها وحدها . ان فرداً كهذا قد يبدو مسخاً ، ولكن الحقيقة هي انه موجود على درجات متفاوتة ، وانت القانون يستجار ليحمي بقية المجتمع منه . ومن الجهة المقابلة ، فان مجتمعاً مبنياً على مبدأ الحرية للجميع سوف يلائم رجلاً يختار العلاقات الودية التعاونية مع اقرانه . فانه سوف يشعر ان حريته الشخصية قد ازدادت ، وتكون حياته هي بالضبط نوع الحياة التي سيختارها فيما لو اتيح له ان يختار . وبالاختصار نقول انه ، لكون البشر ذوي ميول مختلطة ، فان مبدأ الحرية للجميع سوف يقف في صف واحد مع حرية البعض ، بينما يقيد ، ويقيد بقسوة ، حرية البعض الآخر .

ان الحرية الاخلاقية تضع قيوداً على حرية الافراد ، لان حرية كل فرد يجب ان تتبع حرية الجميع . ويتحقق اقصى حد لهذه الحرية الكلية عندما يوافق الجميع على قيودها . اى بتعبير آخر عندما يفرض البشر القيود على انفسهم . ان السيطرة عليهم تتوقف عن ان تكون خارجية ومجرد سيطرة اجبارية عندما يختارون قيودهم ويخضعون للحواجز تلقائيا لانهم يرون اسبابا لهذا الخضوع . فالناس ، وقد تعلموا لغة « نظرية التعاهد الاجتماعي » ، يتفقون فيما بينهم على ان يتخلوا عن جزء من حرياتهم الفردية الى سلطة من صنعهم ويوافقون على اطاعتها . وهنا يكمن الاساس الاخلاقي للنظم الاجتماعية ، وهذا الشيء هو الذي يعطي معنى منطقياً للديموقراطية السياسية . فعندما تفسر الديموقراطية على هذا الشكل فانها لن تشير الى نوع واحد للحكومة من بين انواع كثيرة قد يلائم خاصيات مجتمع معين ، ولكنها ستدل على انها الشكل الوحيد للحكومة الممكن اقامته واطاعته ضمن حدود المنطق .

اننا نسمع كثيراً اليوم ، وفي امريكا ، عما نسميه « بحرية الفكر والتعبير » فان كانت الحرية تعني الاختيار الفعال فان هذه هي الحرية الاساسية ، قلعة الحرية الرئيسية التي يعني

سقوطها خسران جميع الحريات . ان الانسان يملك الحق في حرية الفكر اذ انه ، لكونه انسانا ، يرغب في ان يفكر . اما حرية التعبير فانها هي التي تنشر تفكيره في انحاء المجتمع . ان حق الانسان في ان يفكر لنفسه يسير جنباً الى جنب مع حقه في ان يعرف افكار الآخرين .

ان حرية الفكر والتعبير تهمنا جداً في مؤسساتنا الثقافية العالمية . وعلاقتنا بها ذات ثلاثة مناح : ان نتمتع بها ، وان ننحها للآخرين ، وان نعلمها عن طريق الكلمة والمثال . غير ان ما يثير الاستغراب هو ان عدداً كبيراً من الامريكيين الذين يعتبرون انفسهم امريكيين صالحين ، مازلوا لا يفهمون ماذا يعني هذا المبدأ - وذلك بعد ثلاثة قرون من اعلان هذه العقيدة ، ومن تضمينها في دساتير الدولة والولايات عندنا ، وتقديسها في تقاليدنا . اننا مازلنا ننزلق الى الاخذ بوجهة النظر التي تقول بان هذه الحرية تعني الحرية لان تفكر ونعبر عن آراء حقيقية وآمنة . وان هذه نظرة طبيعية ، ولعلها طبيعية فوق العادة . فانه من الطبيعي ان يرغب اولئك المتأكدون من امتلاكهم للحقيقة في نشرها وتخليص الآخرين من الخطأ . ولقد كانت هذه هي النظرة التي حملتها مكاتب التفتيش الاسبانية ، وحملتها كل مكاتب تفتيش سواها ، بحسن نية كاملة .

غير اننا يجب ان نكون أعرف من هذا . يجب ان نعرف

ان هذه الحرية لا تتعلق بنشر الحقيقة ولكن بالوصول الى الحقيقة . انها لا تتعلق بالرأي ولكن بالمعرفة . ففي بعض المجالات المعينة - في العلوم مثلاً - نعرف ان الحقيقة لا تنال عن نشر الرأي الجاهز الذي يؤمن بصحته الثقات والاحصائيون ، ولكن بالوصول الحر الى البرهان الذي يثبت المعتقدات . نحن نعرف حتى في الدين ان العقيدة التي تفرض بالخوف ليست ايمانا مخلصا او منقذا ، ولكنها تلاؤم ظاهري لا يخلو من تزلف .

ولنطبق هذه الآراء نفسها على المعتقدات السياسية والاجتماعية . هذا ايضا نجد ان الطريق الوحيدة للحصول على الحقيقة هو ان يسمح للناس بالوصول الى البرهان الذي يبرهن على معتقدات كهذه . وان الطريق الوحيدة لتوطيد عقيدة سياسية او اجتماعية مغلظة هو ان نغري الافراد ليتقبلوها ، لا ان نرعبهم او نرشوهم ليفعلوا ذلك . فمثلا ان من جوهر الديمقراطية ان تكون قناعة في النفس ، لا تلاؤماً خارجياً او تقبلاً حروناً . فنحن نحمل الفكرة بان النظم الديمقراطية يجب ان تنال موافقة اولئك الذين يعيشون تحت ظلها ، ذلك لاننا وصلنا الى الاستنتاج بان النظم الديمقراطية هي افضل النظم اذا اعتبرنا جميع الامور وقارناها بغيرها من النظم .

ولكن السؤال الذي يشكل حجر العثرة هنا هو : هل يجب ان تعطى حرية الفكر والتعبير لأولئك الذين يبشرون بالعقيدة المضادة : اي الى اولئك الذين لوهم امتلكوا السلطة ، فانهم

سيدمرون حرية الفكر والتعبير . غير ان المبدأ ، حتى هنا ، واضح . اننا نريد لعقيدة الحرية ان تسود بفضائلها الخاصة : ان هدفنا هو نظام للحرية تتوصل اليه بحرية . فنحن لا نريد ان نخضع مناوئي الحرية بل نريد ان نفرهم ، ونفري معهم اولئك الذين لم يقرروا اتجاههم بعد . فأى مجتمع غريب سيكون ذلك المجتمع الذي يؤمن فيه اصدقاء الحرية بالحرية لمجرد انهم ليسوا احراراً في ان يؤمنوا بغيرها . وكيف يمكن ان يقال عنا اننا اخترنا طريق الحرية اذا كنا لم نسمع من قبل بأى طريق سواها ، او اذا كنا لم نشعر قط بالقوة المضادة للحرية الا عن طريق قمعنا لدعاتها ؟.

غير ان هناك قيدين لحرية الناس في ان يفكروا ويعبروا عن عقيدة ما ضد الحرية . القيد الاول هو القانون ، فالقانون الذي يحمي الحرية ، ككل قانون آخر ، يجب ان يطاع الى ان يتغير . ان هناك حرية تسمح بمساندة احداث التغيير في القانون ، غير انه لا حرية هناك لخرقه .

والقيد الثاني هو مبدأ « الخطر الواضح الموجود » الذي دعا به القاضيان هولمز HOLMES وبرانديز BRANDEIS فهناك حد يصبح عنده الفكر والتعبير مثيرين للعنف او يشرفان على الخروج على القانون . هذا الحد يتغير بحسب الزمن والظروف ، ولا يمكن تحديده الا بواسطة القرارات القضائية التي

تأخذ الزمن والظروف بعين الاعتبار . ان مبدأ الحرية هذا يتطلب ان يكون الخطر « حقاً موجوداً » و « واضحاً » . وبكلمات أخرى ان عقيدة الحرية تتطلب ان تكون كل العقائد، وهي من ضمنها، قابلة للنقاش حتى اللحظة الأخيرة، ثم تأخذ عندئذ السلطة القانونية المسؤولية على عاتقها لحماية النظام القانوني . ويجب ان لا ننسى ان هذا المبدأ ينطبق بالمثل على أولئك الذين يدعون الى قمع الحرية باسم نظام الحرية . ان هناك امكاناً بان اصداقاء الحرية هؤلاء يقومون هم انفسهم بالتحريض على خرق القانون الذي يحمي حقهم في التفكير والتعبير بحرية . وقد يكون هذا الخطر الان اوضح واقرب وجوداً من عكسه .

- ٦ -

ولنطبق هذه المبادئ على شؤون البشرية عامة . ان خلق مجتمع انساني عالمي كان حلم الاخلاقيين والحكماء منذ الازمنة القديمة . اما في يومنا هذا فانه لم يعد حلماً بل اصبح ضرورة . لقد اصبح ضرورة نتيجة للتجربة المريرة في النصف الماضي من هذا القرن ، تجربة الحرب والثورات واستحداث اسلحة ذرية قادرة على احداث دمار عالمي .

هذه الازمنة المضطربة تلائم الفلاسفة على الاقل ان لم تلائم

احدا سواهم . فقد اصبحتنا نشاهد قدهور مؤسسات اجتماعية قديمة ونشوء اخرى جديدة . اما الدافع الاول للثورة الصناعية فقد انفق نفسه . ومعتقدات الرأسمالية — اي الايمان بان اقتصاداً مبنياً على الربح الشخصي ولا ضابط له الا المنافسة هو اقتصاد خير — قد واجهت التحدي حتى في المواطن التي كان فيها ايمان الناس بها راسخاً . اما الاشتراكية التي كانت في يوم ما مثلاً يوتوبياً اعلى ، فقد اصبحت تمارس في اجزاء عديدة من العالم ، واصبح البعض يعتقدون ان شيئاً من الاشتراكية انما هو اصلاح عملي لشروط الاحتكار ، والتضخم المالي ، والبطالة ، ودورات الهبوط الاقتصادي ، والوسيلة الوحيدة لمعالجة مشكلة الفقر العام ان تنافس الرأسمالية والاشتراكية قد اضطر الناس الى تحديد مقياس يحكمون به على الحسنات النسبية لدى كل من الفريقين ، وبهذا يصبح الناس واعين للاهداف الاساسية في اقتصاده . اما الاعتقاد التقريبي الجازم بان العلوم مصدر خير بطبيعتها فقد تزعزع يوم ادرك الناس ان العلوم قد تخدم اهدافاً شريرة الى جانب الاهداف الصالحة . فالحكم الكلي المطلق في المانيا وروسيا في الزمن الحديث ، وكذلك ديموقراطيات امريكا واوروبا الغربية ، قد تجهزت جميعها بآرقي العلوم التقنية — واصبح واضحاً انه اما ان يدمر علم الفيزياء النووي العالم ، او ينقذه . وهذا يعتمد على السيطرة الاخلاقية عليه .

عندما اجتمع رجال معينون معا في دمبرتون اووكس وفي

سان فرانسيسكو لينظروا في امر تأسيس منظمة سياسية دولية كانوا يدركون الحاجة اليها فأخذوا على عاتقهم تحقيقها . لقد كانوا يعاودون تحقيق الانتقال على مستوى دولي من حالة « حياة على الطبيعة » الى حالة نظام سياسي وقانوني . ومع ان المدافعين عن نظرية « التعاهد الاجتماعي » قد وصفوا هذا الانتقال بانه حقيقة موجودة في التاريخ ، فانه كان من الاجدى لو انهم اعتبروها زوراً من الناحية المنطقية ، او كذلك الذي يسميه الفلاسفة افتراضاً مضاداً للحقيقة . فان نظرية التعاهد والتكتل الاجتماعي في معناها العميق انما هي التعليل بان الناس لو لم يحدوا منظمة سياسية كثرات من الماضي فانهم كانوا خليقين بان يخترعوا واحدة . انهم كانوا سيرون الحاجة اليها ، ومن ثم يخلقونها لتؤدي هذه الحاجة — وهم كانوا خليقين بان يتفقوا معاً على نوع هذه الحاجة وعلى الوسائل التي تفي بها ، ثم اطاعة هذه الوسائل على حساب حرياتهم التي لم تكن حتى ذلك الوقت قد تقيدت بشيء ، وبكلمات اخرى ان نظرية التعاهد الاجتماعي تعني بان هناك سبباً لوجود الحكومة ، يفري الناس باختياره من اجل المنافع الناجمة عنه .

اما في حالة النظام الدولي فـان هذا التأسيس المنطقي للحكومة ، او محاولة خلقه ، او خلقه الى درجة معينة ، ليس خيالا منطقياً ولكنه حقيقة من حقائق التاريخ المعاصر .

فلقد عاشت المجتمعات الانسانية المختلفة فيما بينها في حالة حياة على الطبيعة وجربت شرور هذه الحياة - شرور الحرب والافتقار الى الامن والضعف ، وقد رأوا انه اذا لم تتقيد حرية كل امة فان شعوب الارض سوف تفقر ويدمر بعضها بعضاً . وباتفاقهم على الحاجة الى العلاج فقد اتفقوا كذلك على ان يتنازلوا عن جزء صغير من سيادتهم مقابل مكاسب السلم والتعاون ، انهم ينزعون عن حرية افانية لا مسؤولية عند الامة الواحدة الى حرية اخلاقية عند الجميع .

ان هذا المشروع الانساني الاعظم قد تحقق فقط في جزء منه ان كان قد تحقق اطلاقاً . غير انه ، سواء نجح ام فشل ، فان تصميمه يظهر معنى الحرية الاخلاقية الموطدة على نطاق واسع كما انه يؤكد الاستنتاجات التي توصلنا اليها في تطبيقاته الاضيق .

ان غاية منظمة سياسية عالمية ايا كان اسمها ومهما كان مجال سلطتها القضائية ، هي ان تمنح القوميات المشتركة بها اقصى مجال للحرية في سياساتها الوطنية المختلفة ، على ان تكون منسجمة مع حرية مماثلة للجميع . وعندما تفهم الحرية على انها تعني الاختيار الفعال ، فان القوميات المختلفة تنتخب المنظمة العالمية كخطوة تتيح لهم الحد الاعلى من الاختيار . وسيكون اعداء الحرية هنا هم نفس الاعداء الذين عددناهم سابقاً .

ان الحكومة العالمية ، كأية حكومة اخرى ، قد تكون

جائرة ، فتثير الثورة السياسية عند الشعوب المشتركة بها . وانه
بالامكان التصور ان الحكومة العالمية ، اذا ما اساءت استعمال
سلطتها ، فانها يجب ان لا تكون ذلك المثل الاعلى الذي يسعى
الناس اليه متأملين ، بل شرا يفسر مرة اخرى معنى المثل القائل
بانه « كلما قلت سلطة الحكومة كان ذلك افضل » ، ولكن على
نطاق عالمي شامل هذه المرة . ان السلطة المركزية في الحكومة
العالمية تصبح مفرطة جداً عندما تتداخل بالحريات الوطنية الى
ابعد من الدرجة التي يشترطها مبدأ « العالمية » وعندما تمنع منعاً
لا مبرر له حق الدولة الواحدة في تنمية ثقافتها بشكل يتلائم
مع عبيريتها الخاصة .

ان النظام العالمي المثالي ، كالنظام القومي المثالي ، لن يتفق
مع المنافع الذاتية للدولة الواحدة مستقلة عن سواها . وان
الدرجة التي يتم فيها الاتفاق تعتمد على نوع هذه المنفعة الذاتية
عند الدولة الواحدة . فان الدولة التي تتطلع الى السيطرة على
الدول الاضعف منها واستغلالها ، او الدولة العسكرية التي
تؤثر التعدي والغزو على التسوية السلمية ، ستكون خارجة
عن خط السياسة في النظام العالمي ، وسوف تجد حريتها بالتالي
مقيدة ، بينما ستجد الدولة التي اختارت الخطط السلمية
والعلاقات الودية والتجارة المتعددة الجوانب والمشاركة المتساوية
مع الانداد ، ان منافعها الذاتية ازدادت .

ان هناك فوضى كبيرة فيما يتعلق بهذه النقطة . فالشروط
الاخلاقية التي قد تحدث من المنفعة الذاتية لدى هذا الشعب او ذاك ،
قد تغفل الى درجة انهما قد تغيب عن الانتباه ، وبهذا الشأن
يكتب المفكر السياسي المتنور جورج كينان KENNAN
فيقول بان ما نحتاجه هو :

« التواضع لان نعرف بان منفعتنا القومية هي كل ما نستطيع
ان نعرف وان نفهم — والشجاعة لان ندرك اذا كانت اهدافنا
واعمالنا هنا في الوطن اهدافاً وتصرفات لائقة لم تلطخها
الغطرسة او روح العداوة نحو امم اخرى او اوهام التفوق ،
فان متابعتنا لمنفعتنا القومية الخاصة لا يمكن الا ان تؤدي الى
عالم افضل » (١) .

ان الجزء المهم من هذه الفقرة هو ما يتبع كلمة «إن» فان
كانت اهدافنا اربية ، ومتحررة من الغطرسة ومن روح
العداوة ، عندها تكون منفعتنا القومية متمشية مع خير الجميع .
والا فلا — ولكن الكاتب لا يورد العبارة الاخيرة .

ان تقييد امة بالحرية امة اخرى يشبه تقييد الفرد الواحد

(١) اقتبست هذه الفقرة مجلة «النيويوركر» عدد ٢٩ ايلول ١٩٥١ ص
١٠٦ من «الدبلوماسية الامريكية» سنة ١٩٥٠ - ١٩٥١ (مقابلة للكاتب مع
ر. م. روفير)

لحرية الفرد الآخر . وكما ان حكومة الدولة الواحدة تحمي الفرد من انتهاك حرمة ، فكذلك تحمي الحكومة العالمية الامم من الانتهاك الدولي لحريتها ، بحيث تعوض الدولة الواحدة عن خسرتها للسيادة باكتسابها الأمن .

غير ان هناك ، كما راينا ، اعداء كثيرين للحرية الى جانب الحكومة التي تتجاوز الحد في حكمها ، وافتقار الامن الذي يتخلص منه الناس بواسطة الحكومة . ففي الحريات الاربع المشهورة ، حرية القول ، وحرية المعتقد ، والتحرر من الحاجة ، والتحرر من الخوف ، هناك اعتراف بحاجة البشر الى حريات اخرى غير تلك التي تتعلق فقط بالتحرر من الحكومة وممارسة الحرية تحت ظلها . ويجب ان نلاحظ هنا ان ميثاق الدول المتحدة يعترف بهذه الحريات المختلفة ويحتاط لها . ومن الخطأ ان نفترض ان المجلس الاقتصادي والاجتماعي ، واليونسكو ، والبنك الدولي للانشاء والتعمير ، واللجان المختلفة التي تعنى بالحقوق الانسانية ، والصحافة وعلاقات العمل ، والصحة العامة ، والتجارة ، واسداء المعونة للدول المختلفة والاعاثة ، والاسكان ان هي إلا مجرد قوائم وزر كشات للامم المتحدة . فمهما كانت درجة نجاح هذه الاجهزة فانها تعترف جهارا بان العالم الحر هو عالم يتمكن فيه الناس من الاختيار لانفسهم بتخليصهم لا من الظلم وعدم الاستقرار فحسب ، ولكن ايضاً من الفقر والمرض والجهل

الدعاية الموجهة .

ومنذ بدا الرجال يتباحثون في ضرورة وجود منظمة عالمية بعد الحرب العالمية الاولى ، فانهم تحدثوا عن توزيع موارد الارض الطبيعية ، وعن « مستشارين فنيين » كي يتمكن كل مجتمع من ان يوفر لنفسه الطعام والضروريات الاخرى ، وينتج مواد فائضة عن الضرورة يصدرها مستبدلا اياها بالحاجيات التي لا يستطيع هذا المجتمع نفسه ان ينتجها . ولقد تحدثوا ايضا عن اقتصاد عالمي عام لا يروج للتجارة العالمية فحسب ولكنه ينقذ شعوب المناطق « المتخلفة » من الاستغلال على ايدي اصحاب الاراضي او رجال الصناعة الاحتكاريين ، او من الاستعمار النهاب الذي كان يستعمل قوة مساومة ذات جانب واحد ليستعبد اولئك البشر الذين لا فائض عندهم اكثر من حدود القوت الضروري . ونحن نسمع في كل مكان عن رفع « مستوى المعيشة » في العالم بأسره ، وعن الرغبة في ان لا يكون اختيار الناس لنظمهم الاجتماعية قد فرضه عليهم العجز والتعاسة - بحيث لا يكون عندئذ اختيارا بالمرّة .

ان الامم المتحدة ، والعاطفة والرأي اللذين يساندانها ، قد باشرت حملة ضد الامية والجهل . وهذا اعتراف بان حرية الانسان لا يمكن ان تكون اوسع من معرفته ، فاذا كان يريد ان يتمتع باقصى حدود الحرية فان عليه ان يكون عارفاً بتراث الماضي

وبالمآثر الثقافية في جميع انحاء العالم .

وانه لامر معترف به انه اذا كانت البشر سيتحررون فان عقولهم يجب ان تتحرر - اى انها يجب ان لا تكون مخترنة بالمعرفة ومنفتحة للاتصال بالخارج فحسب ، ولكن ان تكون مستقلة في ذاتها ايضا . وهنا يظهر نذير للحرية على نطاق عالمي شامل - نذير جديد نسبيا ، ولكنه غاية في الشؤم . فالاساليب الجديدة المتبعة في الاتصال العام بالجمهور لم تعد محصورة بالبلدان والقارات ، بل اصبحت تصل الى جميع ارجاء العالم . الوسائل نفسها التي يتطلع اليها الناس بشغف لاكتساب الثقافة العالمية ، قد تستعمل لنشر الثقافة الرديئة عالميا . فانه من الممكن ان يكون هناك دهاء على الصعيد الدولي بالاضافة الى وجودهم على الصعيد القومي ، وان تكون هناك شعارات وعبارات مرددة في العالم تحمل محل التفكير وتنتشر بواسطة الاذاعة والصحافة وتنقل الى عيون البشر وآذانهم . وهذا هو السبب في الاهتمام الراهن بأن تكون الدعاية الدولية صادقة ، وبأن تحمل للناس المعلومات قبل كل شيء آخر واذا ما هي باشرت بالمعتقدات والمثل فان عليها ان تتوجه الى العقل لا الى العاطفة وحدها، وان تحرر عقول البشر بتعريفها لناحيتي النقاش ، لا ان تغلقها بتكرار الحديث عن الناحية الواحدة فقط .

ان الولع الشامل بالسلم اليوم لا يستند فقط الى الخوف من الجراح والموت . ولا الى النفور من روتين الخدمة العسكرية الكئيب المرهق ، ولكنه يعود ايضا الى ادراك الناس بان الحرب تخدم جميع اعداء الحرية . انها تفرض ارادة امة واحدة على ارادة غيرها من الامم - واذا ما خاضت الشعوب الحرب فانها لا تتسامح مع اعدائها . وان ملاحظة الجنرال ماك آثر بان هدف الحرب هو النصر العسكري انما تشكل حجة ضد الحرب ، لان الحرب ، حتى عند ما تنتهي بالنصر ، قد تكون هزيمة للاهداف الاعمق التي تبرر الحرب فتخسر ذلك الانتصار الذي هو من مزايا السلم ، والذي اذا قواضعنا قلنا عنه انه ليس اقل أهمية من انتصارات الحرب .

ان الحرب تجبر كل فريق محارب ان يجمع القوة في ايدي جماعة متحركة من العسكريين ، وهي - مع اوضاع العالم الحديث - تتطلب ان يجند جميع السكان وان تخضع جميع مناحي اهتمامهم ونشاطهم المختلفة الى اهداف العسكرية ، ان الحرب تبذل الموارد الطبيعية المحدودة للارض ، وتقطع الامل في وفر عالمي شامل . انها تتطلب ان يضيق النطاق الاقتصادي ، وهي تؤخر نمو التجارة وتحد من ارتقاء مستوى المعيشة . انها تقطع دراسة الشباب . انها تقيد بقسوة حرية العقل لئلا تعطل الحرية ذلك الاجماع الفكري الذي يحتاجه الجهد الاعلى الموحد ،

انها تختصر الآراء الى ذلك التصنيف الذي هو اشد التصنيفات
فطرية وبدائية : اعتبارنا الجانب الآخر اما صديقاً واما عدواً. انها
تفرق الخيال والتمييز والاستنتاجات المنطقية ، في طوفان من
العواطف الذاتية ، والاحترام الصارم للحقائق الملحوظة
والاستنتاجات المنطقية في طوفان من العواطف من بينها عاطفتان
هما بصورة خاصة اشد العواطف جلبا للفساد . الخوف وحب القتال .
وانها ، بتأكيدهما للنزاع وتمجيدها له ايضاً تنتهك المبدأ الاساسي
للحرية الاخلاقية ، وهو الوصول الى الاتفاق نتيجة لتبادل الآراء
وللارادة المصممة على الاتفاق .

ان الفرق بين حرية الامم ضمن اطار المنظمة الدولية ، وبين
الحرية الفردية ضمن اطار الدولة الواحدة ، انما هو فرق عابر .
ويجب ان لا يسمح له بتغطية حقيقة ان هناك ركنا واحداً
للحرية ، الا وهو الانسان الذي يختار .

هناك من يفترض ان العالم الحر قد يتألف من دول تحرم
الحرية على شعوبها . غير ان هذا لا يصح اذا كانت الحرية تقوم
على الاختيار الفعال . ان الامم لا تختار . فالاهتمام بالامكانيات
المختلفة وموازنتها ، والاستدلال الذي يقود من المقدمات الى
النتائج ، وتقدير الوسائل والاهداف ، والحكم في ضوء البرهان ،
والتححرر من الضرورة الصارمة لتحراً مولداً للتأمل والخلق ،
كل هذه الوقائع التي تشترط الاختيار وتوجده - لا تحدث الا
ضمن عقل الفرد الواحد . هذه الحقيقة التي لا تنكر تتطلب منا
تقوياً لتلك العادات المتواكفة في الكلام ، التي نفرق بواسطتها

الحرية الدولية عن الحرية المحلية . وتعتقد ان الاولى تستطيع ان تعيش بدون الثانية .

وعند ما تحمي المنظمة الدولية امة ما من ظلم امم اخرى ، فاننا نستطيع ان نقول ان هذه الامة حرة من ظلم كهذا الظلم بالمعنى السلبي للكلمة فقط . فمن هم اذا الافراد الذين يتمتعون بالحرية بالمعنى الاكمل للاختيار الفعلي ؟ قد لا يتمتع بها الا الحاكم المطلق ، او عضو في جستانبو او في هيئة حاكمة . غير ان هذا والحق يقال لكسب ضئيل للحرية ! وبقينا انه قد يكون خسارة لا ربحا ، لانه قد يعني فقط ان الطغيان حر في الخارج ، لكي يحكم بقسوة اكبر في الوطن .

ان الاحتمال الآخر هو ان ابناء الامة سوف يوافقون كأفراد على المنظمة الدولية ويتمتعون عن طريقها بجمال اكبر للاختيار في حياتهم الشخصية الخاصة . ان الحقوق لا تناط بالامم بصفتها المتحدة ، ولا بالحكام كأفراد مميزين ، ولكن باعضاء المجتمع بصفتهم الفردية . ولهذا فانه من الخطأ ان نفترض ان منظمة عالمية ، اسست على مبادئ الديمقراطية ، تستطيع ان تكون لا مبالية بالمثل التي تؤمن بها الدول الاعضاء ، ديمقراطية كانت هذه المثل ام مضادة للديموقراطية . فانه لا يمكن ان يكون هناك اية ديمقراطية ، إن في النطاق القومي او الدولي ، الا اذا توصلت الى الانسان الديمقراطي نفسه .

ولكي نفهم الحرية يجب ان نقدر مصاعبها : فطريق الحرية هو الطريق الشاق . ان هناك طريقين سهلين يكثران في التاريخ الانساني، ماضيه وحاضره . احدهما طريق اللاتسامح، والطغيان، والحكم المطلق، والارهاب، ومجاعة التيار العام في كل شيء. والطريق السهل الثاني هو طريق القوضى والتهويز والصراع، والاختلال المطبق، والدمار . اما الطريق الثالث فهو ان ننظم الحرية بحيث تنسجم مع السلام والاتحاد . واذ نسمي هذه بالطريقة الامريكية ، فاننا لا نعني اننا اصبחנו نتبعها ، لكننا نعني انها افضل طريقة ، والطريقة الوحيدة في الحقيقة التي يمكن ان تتحقق بها جميع امكانيات الحياة الانسانية . ان فخرنا لا يستند الى ما حققناه ، ولكن الى هدفنا السامي واعترافنا المتواضع بالفشل ، وتصميمنا على ان نخوض المعركة الخيرة بعقولنا وارادتنا وأيدينا .



الفصل الخامس

الحريّة البشريّة (١)

ان المذهب الانساني في عقيدته الاجتماعية ينادي بحرية البشر جميعاً لتحقيق هذه الحرية امكانيات الحياة الانسانية ، وهو يؤكد ان عقل الانسان هو الطاقة الاساسية التي يمكن بواسطتها تحقيق هذا الهدف . وهكذا فان هناك حرية مدنيّة ذات اهمية خاصة بالنسبة للمؤمن بالمذهب الانساني : حرية الانسان في ان يفكر وان ينقل فكره الى الآخرين - حرية الفرد ان يقرر وان يعلن قراره . ونحن كرجال مفكرين لا نستطيع ان نأخذ حتى هذه الحرية كأمر مسلم به ، ولهذا فانه يجدر بنا ان نحلل بتفاصيل اكثر معنى هذه الحرية ومدلولاتها - هذه الحرية التي هي لباب الحرية جميعها ، والعضو الحيوي الذي يدفع دماء الحرية الى جميع انحاء الجسم الاجتماعي .

(١) لقد ظهرت اجزاء من هذا الفصل في مجلة (البروجر يسيف) عدد آب (اغسطس) سنة ١٩٥٤ تحت عنوان «خائننا الميت» وقد اعدنا نشرها باذن من الناشرين .

اننا كأمركيين نتطلع الى التعديل الاول للدستور كميثاق الحرية المدنية عندنا . وانه لحقيقة تثير الدهشة ان هذا التعديل بالرغم من انه يشير الى حرية العقيدة الدينية ، والقول ، والصحافة ، والاجتماع ، وتقديم العرائض ، فلا اشارة فيه الى حرية الفكر . وليس هناك اي تفسير كامل لهذا الاغفال ^(١) فلعل هذا الاغفال يعود الى الافتراض بان افكار الانسان الداخلية ليست في متناول يد القانون ، او الى الظن بان افكار الانسان الداخلية لا يمكن ان تكون مؤذية - ولهذا فلا يمكن ان يكون هناك اغراء بقمعها . غير ان الحقيقة التي لا مرء فيها هي ان اقوى حملات الاضطهاد في التاريخ الانساني قد حاولت ان تتسلل الى خفايا العقل الخاصة ، ونشأت ابشع اساليب التعذيب لان البرهان الوحيد القطعي على الفكر هو اعتراف المفكر نفسه . ولا شك ان حرية التعبير تشير الى ان هناك افكار يعبر عنها ، فان لم تكن هذه الافكار حرة فان حرية التعبير عنها لا تساوي شيئاً .

اما فيما يتعلق بحرية الفكر فانني اسأل سؤالاً بسيطاً
الأسئلة جميعها : « ما وجه الخير فيها ؟ » ما هي الفوائد التي تقدمها للحياة الانسانية ؟ . انني اقر بأن طرح هذا السؤال معناه اتخاذنا لوضع فلسفي معين لا يتسع المجال هنا للدفاع عنه ، اي اننا بتكلمنا عن الحرية « كحق » فاننا نلح الى انها نافعة .

(١) هناك بحث يستحق الاعجاب في هذا المشكل في مقالة مارك دي وولف هاوز « الاساس القانوني للحرية الفكرية » في مجلة « السجل المسيحي » عدد شباط سنة ١٩٥٤ .

انني اعتقد بان حرية الفكر والتعبير حق من حقوقنا لان نتائجها صالحة - لان وجودها انفع للبشر من فقدانها . واعتقد بانها ان لم تكن كذلك فلن يكون ثمة معنى لكونها حقاً من الحقوق . ولكن حتى لو اعتقد من اعتقد بانها عطية الله المطلقة، او بانها واضحة بذاتها ، او انها حق طبيعي لا يحتاج الى تبرير من خارج ذاته ، فاني اشك بان هناك من يرغب في ان يفكر بان لها نتائج صالحة قد تعدد في مديحها .

قبل ان نقدم البرهان على صلاح حرية الفكر والتعبير دعوني افصل السؤال بوضوح اكبر . ان الحرية التي نتكلم عنها ليست حريقي او حريتك فقط ، ولكنها حرية يجب ان يملكها كل اعضاء مجتمع معين . ولكونها حقاً من حقوق البشر فيجب ان لا تستأثر بالتمتع بها قلة من الناس، بل انها يجب ان تنتشر بين الناس كحق ل يتمتع بها اي فرد يرغب في ان يفيد منها . انها ، كامتياز شامل تتطلب تبريراً شاملاً ، ويجب ان تكون الفوائد بقدر التبرير . ولذلك فاننا عندما نتكلم عن الفوائد المنبثقة عن حرية التفكير والتعبير يجب ان نفكر وفقاً للفوائد التي تصيب المجتمع ككل موحد .

هذا لا يعني ان الفوائد غير فردية . فالمجتمع يتكون من افراد ، وان كان لهذا المجتمع ثمة خيرات فانها يجب ان توزع على اعضائه ، غير ان المنافع يجب ان تصيب جميع الافراد، فلو اخذنا كلمة « صالح » في اكثر معانيها بدائية ، وجدنا انه من الصالح

ان استطيع انا ، او اي فرد آخر سواي ، ان يفعل ما يريد :
وانني اذا رغبت في ان افكر واعبر عن رأيي الآخرين لسُـمـح لي
ان افعل ذلك . ولكن يحدث ان لا يسمح لي بذلك ؟ فلماذا ؟
ان هناك سبباً لهذا المنع . ذلك انني أـمـنـع عن عـمـل ما أريد
عندما يتضارب ما ارغب في عمله ، بذاك الذي يرغب شخص آخر
سواي في عمله . ففي هذا المعنى الارقي يصبح امرأ صالحاً ان
يفعل كل فرد ما يريد ما دام لا يتداخل عمله هذا في الحرية المماثلة
عند الآخرين ليفعلوا ما يريدون . فالحقوق هي حريات لا
تتدخل في امور الغير ، ويتمتع بها مجتمع تم تأسيسه وتنظيمه
بشكل يجعل انسجام هذه الحريات ممكناً . وان طلبي في ان
يسمح لي بأن أفكر واعبر كما يروق لي لا يتخذ له اساساً اخلاقياً
الا عندما يرافقه قبولي لهذا الترتيب المنظم . ان تحقيق هذه
الحرية مقرون بمنحها للآخرين . فاذا عبّرنا عن هذا بكلمات اخرى
قلنا انه مقرون بالتسامح .

وان قضية الفوائد المنبثقة عن حرية ما ، يجب ان تتمتع ،
فضلاً عن ذلك بصفات اكثر من هذه لكي تشمل المزايا الخاصة
للحرية نفسها . فاذا سمح للفرد بان يتصرف كما يريد دون ان
يقيده في ذلك شيء الا مبدءاً للاتدخل ، فلن يكون ممكناً ان
تتنبأ بما قد يفعل ، انه يعطى حرية التصرف كاملة ، في حين يتنحى
عن طريقه سائر افراد المجتمع ، بما في ذلك جميع السلطات ،
وهذا هو جوهر الحرية نفسه . فانه لهراء مناقض لذاته ان يقال

للفرد « باستطاعتك ان تفعل ما تريد بشرط ان تفعل هذا او ذاك » . ان الحرية قد تمنح ضمن حدود ، ولكن الجزء الحر منها هو الجزء غير المحدود . وانه لامر خال من المعنى اطلاقاً ان نتحدث عن حرية اعطيت الضمان سلفاً بانها آمنة من كل خطر . لهذا فان حرية التفكير والتعبير تولد الخطر في ان تكون الافكار التي يفكرها الناس ويعبرون عنها افكاراً خاطئة او مارقة او غير مرغوب فيها او مستنكرة .

وتظل هناك نقطة اخيرة تحتاج الى الايضاح : انه لحقيقة انه اذا كنا سنحكم على حق ما بئاره فان هذه الثمار قد يستشهد بها ضده ، ويصبح الحق قابلاً للنقاش وللنقض وللتعديل . غير ان هذا لا يعني بالضرورة ان هذا الحق يجب ان ينقض او يعدل او ان يخضع فيه شيء للاستثناء ، فقد يثبت انه من الحكمة ، تحت ضوء التجربة ، ان تمنح حرية الفكر والتعبير بلا قيد ولا شرط ، او ان تكون غير مشروطة بقدر الامكان ضمن اطار مجتمع ثابت موطنه .

- ٢ -

ان سؤالنا ، بعد ان عدلناه وفق هذه الاعتبارات اصبح هكذا : لماذا يجب ان نثني حرية الفكر والتعبير كقاعدة لنا وان نحافظ عليها ؟ ما هي الفوائد التي تصيب مجتمعاتهم تأسيسه وتنظيمه على شكل يتمكن فيه الافراد « من ان يفكروا كما

يريدون وان يتكلموا كما يفكرون» على حد تعبير جيفرسون؟ ان هنالك ثلاث فوائد تستحق ان تنال اهتمامنا الخاص: انها المواطنة الديمقراطية ، وقوة الخلق الثقافية ، والتفكير الاجتماعي المعافى .

ونجىء اولاً الى الفائدة السياسية الناجمة عن المواطنة الديمقراطية . عندما نقش القول بأنه من الممكن حذف وثيقة الحقوق من الدستور اشار المناقشون الى ان الدستور ككل يلح اليها . فاطر الحكومة الامريكي هو الديمقراطية التي ترقى السلطة السياسية فيها من الشعب ، ويتمتع فيها موظفو الحكومة في فروعها الثلاثة بسلطة مفوضة : يخدمون برضى جمهور المنتخبين وتخضع قراراتهم مباشرة او غير مباشرة الى التعديل او الفسخ على يد الجمهور المنتخب . ولقد كان اقرار الدستور وتبنيه ، كاعلان الاستقلال تماماً ، رفضاً داعياً صريحاً للسلطة السياسية النهائية التي قد يتولاها فرد او طبقة خاصة ، حتى ولو ادعت انها مدعومة برضى الله ، او العادات ، او التقاليد ، او انها صاحبة الحق الشرعي الموروث للعائلة الحاكمة . في الدستور الجديد كانت ارادة الشعب هي وحدها المصدر الرئيسي الاصيل للسلطة القانونية ، وكانت جميع القوى الاخرى وسائل لها . ثم أكد هذا المبدأ الاساسي في كل عهد من عهود تاريخنا ، ولم يجرؤ واحد من الدعاة الجماهيريين للفلسفة الامريكية على نكرانه .

انه لحقيقة واقعة ان الديمقراطية الامريكية ديمقراطية تمثيلية ، وان مؤسسيها ، لخوفهم من ان الناس في حكمهم لانفسهم ، قد

يتصرفون بتسرع ثم يندمون على مهمل ، استنبطوا الميعات والضوابط والموازن . غير ان هذه الاجراءات لم تخطط بغاية نزع السلطة من الشعب ، بل على العكس . لقد كان هدفها هو توفير الضمان بأن لا تحكم المجتمع الا ارادة الشعب الناضجة لا نزوتهم العابرة ، والرجل العادي المترصن لا الرجل العادي السكير ، وافكار الشعب الرصينة المحصنة لا اندفاع سورتهم العاجلة او مجرد تردد الواحد منهم لصوت رقيقه .

ذلك لان الديمقراطية الامريكية لا تعني ، ولم تكن في يوم من الايام ، حكم الجماهير او القطيع ، بل حكم مجموعة من الافراد المفكرين الذين يتوصلون الى الاتفاق عن طريق الاقتناع . ان الفرد الذي يرتفع الى مستوى المسؤولية ازاء السياسة العامة يعرف باسم المواطن ، والشعب الديمقراطي جماعة من المواطنين . ان نوع الرأي العام للدولة الديمقراطية عقلي لا آلي ولا عاطفي . انه يهدف الى الحقيقة التي يتوصل اليها الانسان بالتناقش مع سواء من الباحثين عن الحقيقة .

جلي اذا ان اية حكومة تمنع افراد شعبها من التفكير لانفسهم تنتهك جريمة السلطة التي تتعهد هذه الحكومة في دولة ديمقراطية ان تحترمها وتطيعها . فالحكومة لا تستطيع ان تستمد سلطتها من عقل الشعب اذا كانت تخضع هذا العقل في الوقت نفسه لسلطتها . ان واجبها الاساسي ازاء الرأي والشعور العام هو ان تنشر المعلومات ، وتستثير القدرة على الاستقلال ، وتمكن افراد

الشعب من ان يحكموا بالاصالة عن انفسهم . لعل هذا ليس عين ما يحدث عندنا ، ولكنه يحدد ما يجب ان يحدث ، انسجاماً مع المثل الاعلى الذي جعل من تأسيس الولايات المتحدة في نهاية القرن الثامن عشر حادثاً تاريخياً حاسماً هلل له معاصروه كفجر عهد جديد .

واما العطاء الثقافي الرئيسي الذي ساهمت حرية الفكر والتعبير فيه فقد كان ذلك الابداع الخلاق في مجال العلم والفنون الحرة . ان العلم بحث واستقصاء . انه يطرح اسئلة جديدة ويحاول ان يعطيها اجوبة جديدة كذلك ، تحت ضوء البراهين الجديدة . اما العقل الملتزم الذي ينشد المشاكسة والتواءم مع غيره من العقول فهو سواء سيطر عليه الخوف او العادة ، لا يطرح الاسئلة ، بل يردد الاجوبة القديمة . وهي اسئلة ما كانت يوماً لتطرح لولم تكن جديدة في حينها . فان النزعات التي تلتزم الآراء التقليدية ، والنزعات التي تخرج عليها وتنكرها ، انما تبرز الى الوجود عندما يقلق الفكر العقل . وما القبول الا خروج وانشقاق في اصله .

ان العلم ينبع من فوحان العقل السمع ، من ذلك الانطلاق الحر الذي تنبرى فيه الآراء الجديدة او الاتحاد الجديد للآراء القديمة لتنافس القديم ، وترشح نفسها للقبول بدلاً منه - فيطلق عليها هنا اسم فرضيات . والعلم ينشأ كاختيار حر من بين آراء ينظر فيها المرء بحرية ، لا كاختيار متعنت غير متعقل . انه

يختار ما أسنده البرهان القويم والملاحظة الموضوعية . وان التفكير القويم لا يكون الا حراً، والملاحظة الموضوعية لا يمكن الا ان تكون حرة كذلك لتستقصي الحقائق .

ولقد أصبح مفهوم الان ان البرهان نفسه ليس الزامياً مطلقاً . فاستنتاج العلم انما هو تقدير للاحتالات لا خضوع للاكراه - وهناك دوماً مجال لانتخاب الاحتمال الاقوى من بين امور عديدة محتملة وغير محتملة . ولا يمكن استبعاد امكان الخطأ ، غير ان هذه المجازفة هي من جوهر العلم لا من عرضه . فالاستنتاجات العلمية تخضع دوماً للتصحيح - فهي التزامات وقتية لا تكون نهائية مطلقاً، وتأكدها ثانية وطرحها للبحث من جديد انما هما عملان من اعمال الاختيار .

ولقد أصبح واضحاً الان ان حرية الانسان هي في ان ينظر في الآراء المختلفة ثم يختار من بينها تحت ضوء البرهان ، اي بكلمات اخرى ، ان حرية الفكر او التحرر العقلي ، ضرورية للعلم . غير ان الناس لا يدركون جميعهم ان جميع الوان المعرفة ينسب ما هي معرفة ، تخضع للشرط نفسه . ان ما لانه على وجه الدقة في ميدان الحياة اليومية ، وفي مجال المعتقدات الدينية والروحية الاساسية ، يدين في احتمال كونه حقيقة إلى نفس هذه الحرية .

انه ممكن دوماً، في مجال الاختيار ، ان تخطيء في الاختيار

ولذلك فان المعرفة تحمل دوماً امكان الخطأ ، وهذا هو الثمن الذي ندفعه للحقيقة . فالمثل يقول : « ان لم نغامر في شيء لم نربح شيئاً » ونحن بحكمنا واستنتاجنا وقرارنا انما نغامر – والمغامرة تعني تعرضنا للخسارة . غير ان الاساليب المحسنة في اكتساب المعرفة ، التي نجد اوراقها فيما يسمى بالعلوم « النقية » قد صممت بحيث تخفف احتمال هذا الخطر الى اقل حد ممكن ، اما تجنب الخطر كلياً فانه لا يتم الا عن طريق واحدة ، وهي التخلي عن اية محاولة للمعرفة .

اذا كانت المعرفة تعني الوصول الى الحقيقة ، فيجب ان يسمح لها بان تعمل بحرية . ويجب ان يترك لها مجال الاتصال . فالحقيقة لم تولد لتختبئ دون ان يراها احد . ان اثبات الشيء يجب ان يدعمه التأييد . واذا كانت الحقيقة ستفيد المجتمع عامة ، فان الخصوص الشخصي يجب ان يصبح عاماً . ذلك لانه جزء من مهمة المعرفة ان تعلن عن نفسها حتى تتخذ العلوم شكل التعاون ، وهذا ينطبق على فعاليات المعرفة الاخرى التي حازت نصيباً اقل من تلك الصفة الرسمية التي حازتها العلوم ، لانه عن طريق الاتصال والمشاركة تخصص عقول الافراد المختلفة بعضها البعض وتوحد مآتيها وتوثقها . وكما يساهم العلماء في الحصيلة المشتركة التي تصبح بعد ذلك ملكاً للمجتمع عامة ، فان كل مفكر فرد قد يسهم في الحكمة العامة ويرفع من مستوى الثقافة المتنورة التي تعتبر اهم قسم من

من ذاك الشيء الذي نسميه « مستوى المعيشة » .

والحرية ايضاً شرط للابداع الخلاق في الفنون الحرة . ففي الشعر ، وفي الرسم والنحت والبناء والموسيقى وفي كل زينات الحياة وحليها ، نرى العقل الانساني يتحرر حتى من الحقيقة والمنطق لكي يستكشف مملكة الخيال اللامحدودة . والخيال قد يصور جميع الاشياء الظاهرة او المقبولة عكس ما يراها الناس ، وهذا الابداع المتحرر من القيود انما هو الدور الذي يلعبه الخيال في اغناء الحياة . فالعقل ينتخب ما يريد من بين وفرة اخیلته المتنوعة ويجمع بين ما يريد . هنا ايضاً نرى ان الاختيار ليس اجبارياً تعسفياً ، ان الحس الجمالي هو الذي يرشده - او اذا اردنا ان نستعمل اصطلاحاً اكثر تواضعاً قلنا ان الذوق والايثار الجمالي هما اللذان يرشداه .

غير ان الفن لا يكون فناً الا عندما يعبر عنه ، ويجب ان يكون الفنان حراً لان يحسد اختباره بحيث ينقل ابتكارات خياله الى احاسيس الآخرين .

والدين ايضاً ثمرة المعرفة والخيال وهو يشترط الحرية فيها . فان رؤى الدين وایمانه تستمد ميزتها العليا من الفرصة المعطاة للبشر ليروا وليشعروا وليعبروا عما يقولون وما يشعرون بالكلمات او باشكال التعابير الخارجية المعروفة « بالعبادة » .

فالعلوم اذاً ، والتعبير العام ، والفنون الحرة ، والدين ، انما

تعتمد جميعها على حرية الفكر والتعبير. وهذه في مجموعها تكون ما نسميه « حضارة ». ان الحضارة هي التي ترفع الحياة الانسانية فوق مستوى البقاء المجرد - وتبرر بقاء الانسان على الارض ، وتجعل الحياة جديرة بان تعاش . ومن يريد قمع هذه الحرية او من يظل لامباليا ازاء قمع الآخرين لها . انما هو عدو للحضارة وخائن للبشرية. انه لا يسحق روح الحرية حيث وجدت فحسب ، ولكن يمنع ولادتها من جديد ، وهو لا يقتل فقط تلك الافكار التي توصل اليها الانسان او يفتك بها وهي بعد في طفولتها كما فعل هيرودوس ، ولكنه يحرم البشرية من جميع الآراء المجهولة التي لم تولد بعد . ان العقول الميتة لا تحدثنا بشيء . وخسارة الافكار التي لم يفكر بها احد ، والاخيلة التي لم يتخيلها احد هي خسارة لا يمكن تقديرها ، فالتاريخ لا يسجل الا ما يحدث ويبقى .

واهم منفعة اجتماعية تنبثق عن حرية الفكر والتعبير هي التفكير الاجتماعي المعافى - واعني بهذا التخلص من التأثير المذل الذي ينجم عن جزر الاضطهاد وسُعره. لقد جرت العادة ان يفكر الناس بالمظلومين في مجال الحديث عن قمع الحرية ، غير انني اود ان اوجه الانتباه هنا الى الظالمين. ان ضغط الفكر والتعبير نوع غريب من القمع يتضمن استعمال القوة والتهديد في سبيل ضبط افكار الناس وتعبيرهم الكلامي ، لا اعمالهم الخارجية. انه يتضمن اتباع اجراءات خاصة واستعمال اجهزة معينة تحط

من قيمة من يستعملها وتدمر ضحاياها . وهناك اسم لهذا ملائم بصورة خاصة في معناه الوصفي وفي الكراهية المقرونة به . هذا الاسم هو «محكمة التفتيش» والشر المقرون بها هو ذلك العصاب الذي ينفذ لا الى عملائها الرئيسيين فحسب، بل يعم المجتمع الذي عنه يعبرون .

- ٣ -

لقد حدث ان التاريخ الانساني يضم محكمة تفتيش كبرى ، وهو يزودنا بسجل وصفي مفصل لاعراض هذا المرض ولسيره ونتائجه الخطيرة . ونحن عندما نقرأ هذا السجل نجد طائفتين من الضحايا ، اولئك الذين يعانون الاضطهاد واولئك الذين يقتربونه . واننا نشفق على الطائفة الاولى ولكننا نلعن الثانية . وفي بعض الاحيان تتحد صفتا المضطهد والمضطهد في نفس الافراد - فيصيبهم كلا الامرين معاً : انحطاط الخلق والدمار .

اننا لكي نتقصى امر محكمة التفتيش الاسبانية كمرض اجتماعي يجب ان نفصل الجوهر عن العرض . فلقد كان امراً عارضاً ان القائمين على هذه المحكمة كانوا كاثوليكين وان ضحاياهم كانوا ، بحسب مقاييس الكتلركة الصارمة ، هراطقة . فان المرض نفسه قد ظهر عند البروتستانت والملحدن والمتعصبين عنصرياً والشيوعيين والفاشين والمؤمنين بالسحر ، فليست هناك جماعة عقائدية تحمل المتاعاة ضده . ونحن في تحليلنا للمرض لسنا معنيين

بذنب الضحايا او ببراءتهم ، فكون الكثيرين من ضحاياه منحرفين اخلاقياً او عقلياً امر لا علاقة له بهذا البحث . فلو ان الكنيسة الصارمة في ذلك الوقت كانت على حق ، وكان الملحدون مخطئين لبقى المرض كما هو . ان محكمة التفتيش التي هي ظاهرة عصاب اجتماعي يمكن ان تستغل تعاليم المسيح الوديدة او تعاليم هتلر الوحشية الحاصدة للبشرية على حد سواء . ونحن لسنا معنيين باخلاص القائمين على محكمة التفتيش الاسبانية . لا شك ان عدداً كبيراً منهم كانوا اوغاداً قساة سخرؤا محاكم التفتيش لغاية تعظيم انفسهم . غير اننا نستطيع ان نقول ان الاغلبية كانوا مخلصين . فالقول بان الجنون مناف للاخلاص لا يضطرد دوماً . وان نفاق القلائل يفيد من اخلاص الكثيرين ، وطالما اعدى اخلاص الكثيرين اولئك المنافقين واحالهم مخلصين .

ونحن ايضاً لسنا معنيين بالدوافع النهائية لمحكمة التفتيش . لا شك ان القائمين عليها كانوا يحرقون ضحاياهم لينقذوهم وغيرهم من محرقة جهنم الاكثر قسوة . ويقيناً ان قدرة محكمة التفتيش على الشر انما ضخمها ادعاؤها للخير وغايتها الطيبة . فهذان שלא المقاومة وكسبا مساندة اصحاب الضمير الحي والنية الحسنة . ثم ان محكمة التفتيش نفسها يجب ان لا تتهم باستعمال التعذيب او بامتصاصها العنيف المفرط في عنفه ، كالخرق والخنق والواد ، اذ ان تلك كانت اساليب العصر الممارسة في الاقتصاد . هذا ، مع ان الانسان لا بد ان يتوقع شيئاً افضل من محكمة دينية .

والآن ، بعد ان سجلنا هذه التحفظات ، دعونا نتفحص المرض . ان تاريخه يمتد مدة ثلاثمائة وخمسين سنة تتخللها بعض فترات الهدنة . ويمكننا القول بأنه بدأ في سنة ١٤٨١ يوم أؤس جهاز محكمة التفتيش رسمياً ، وانتهى في سنة ١٨٣٤ عندما ألغيت اعماله نتيجة للحرب الاهلية ولغزو نابليون . ولكن ، بما ان المساواة الدينية لم تمنح حتى سنة ١٩٣١ ، وبما انها الغيت بعد ذلك كما اتضح ، فانه يصح ان نشك فيما اذا كان المريض قد تعافى تماماً .

كان اليهود قد ابعدوا رسمياً عن اسبانيا في سنة ١٤٩٢ والعرب في سنة ١٦٠٩ . وكان قد سمح لهاتين الطبقتين بحق اعتناق الدين المسيحي فخلق هذا جماعتين من المتنصرين - جماعة المارانوس وهم اليهود المعمدون ، والمدجنون وهم العرب المعمدون . ولقد كانت هاتان الفئتان بصورة خاصة موضع الريب ، فوفرتا لمحكمة التفتيش حقلاً ملائماً جداً لعملياتها . غير ان محكمة التفتيش نقلت هدفها عبر القرون من هذا الى صورة اخرى من صور النزاع - الى الصوفيين والبروتستانتين في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، والى الملخدين والربوبيين (*) والفولتيريين ، واتباع الفيلسوف هوب في القرن الثامن عشر ، والى المتحررين والجمهوريين في القرن التاسع عشر .

(*) الربوبيون : المؤمنون بوجود الله دون الايمان بالاديان .

ولنبداً الآن بتشخيص المرض . امامنا هنا ثلاثون عارضاً من اعراض طاعون الروح هذا ، تشكل مشتركة مجموعة الاعراض لهذا الجنون التفتيشي المسعور :

١ - تأسيس وكالة خاصة تنتحل لنفسها صفة التمسك باصول الدين الصارمة .

٢ - استخدام الدولة ، او الرأي العام ، او بعض المؤسسات الخاصة ، لمعاقبة اولئك الذين اكتفت محاكم التفتيش بالتشهير بهم .

٣ - انشاء مجموعة من محاكم التفتيش الصغيرة حول محكمة التفتيش الكبرى .

٤ - عدم اطلاع المتهم عن البرهان او الشهود القائمين ضده .

٥ - الضغط على المحقق معهم ليعترفوا بالخطيئة وليتوبوا .

٦ - الاحاح على المتهم ليفضح اسماء آخرين غيره يشك المحقق بهم ، وليشهد ضد اولئك الذين يذكر اسماءهم .

٧ - نسبة الذنب ايضاً الى اقرباء المتهم واصدقائه وزملائه .

٨ - الادانة بمجرد الاتهام ، او الميل الى الخلط بين مجرد تسمية المتهم او توجيه التهمة اليه . وبين ثبوت ذنبه .

٩ - الازورار العام عن الدفاع عن المتهمين حق من قبل اولئك الذين يؤمنون ببراءتهم .

١٠ - تمجيد الخبز والمغرر المأجور والجاوس .

١١ - الحاق الشك بولئك الذين لا يشون بأحد ولا يشهدون ضد أحد .

١٢ - مصانة المحققين بغاية كسب حمايتهم ورعايتهم .

١٣ - مضاعفة علامات الهرطقة الواضحة وتغطياتها المنمقة بحيث ينشأ الميل عند الناس الى الاحجام عن اي تعبير عن الرأي بغية السلامة .

١٤ - افتراض الذنب في حالة فقدان البرهان على البراءة .

١٥ - المطالبة بحلف الايمان وبتصريحات اخرى عن العقيدة .

١٦ - اعتبار اي نقد لمحاكم التفتيش نفسها سوءة عظمية مساوية للاعتراف بالهرطقة .

١٧ - توسيع المفهوم الاصلي للهرطقة بحيث يشمل جميع النماذج وجميع الشواذ .

١٨ - مراقبة الصحافة والكتب والفنون والآداب .

١٩ - زيادة القسوة والجور .

- ٢٠ - موت المشاعر الانسانية الطبيعية .
- ٢١ - نمو شعور الفرح السادي بالقسوة الوحشية .
- ٢٢ - جعل المحاكمة والتعذيب والاعدام مشهداً يتمتع به عامة الناس .
- ٢٣ - شتم الضحايا واهانتهم علانية . القصاص بمجرد الوشاية والتبليغ .
- ٢٤ - وجود شعور خاص بالرغبة في الانتقام من اولئك الذين يصمدون .
- ٢٥ - فرز اولئك الذين يتخذون موقفاً حاسماً دفاعاً عن المبدأ او اراحة للضمير ، وتعريضهم للقسوة الشاذة .
- ٢٦ - نشوء ذهنية ساذجة سريعة التصديق في المجتمع عامة .
- ٢٧ - انتشار التآمر السري وترسيخه وهو الذي تأسست محاكم التفتيش لمحقه .
- ٢٨ - استخدام سيطرة محاكم التفتيش لارضاء نوازع الحقد والحسد والانتقام حتى الى درجة التوسل بالواجب العام لغاية العقاب .
- ٢٩ - ارهاق المتهم وتحطيمه بتأجيل محاكماته وتقييدها وتكرارها .

٣٠ - محاكمة الموتى الذين لم يستطع حق القبر ان يحميمهم^(١).

هذه هي اعراض هذا المرض الاجتماعي الخبيث ، ولقد كانت محاكم التفتيش الاسبانية ابرز وافجع مثال عليه . ان لهذا الاضطراب قاعدة رئيسية هي ذلك التعصب الاقصى الذي يتركز في الشعور بالتأكد القطعي تبلغ قوته درجة تبرر تخلص ارواح الناس عن طريق صلب عقولهم واجسادهم . وبالرغم من ان اعتراف الانسان بانه قد يكون مخطئاً قد يبدو تلويحاً باهتاً للموقف ، فان الامتناع عن اعتراف كهذا ، وعن السماح لشيء من الشك بالتسرب الى العقل اذا ما انتشر في رحاب مجتمع ما ، قد يصبح احقر وضع للعقل الانساني الجماعي . ان اللمساس - اي الجنون بفكرة واحدة - اسوأ من انعدام الافكار كلياً . فالفرد عندها يغدو متصيذاً مع القطيع بينما يمنح الشرف والسلطة الى كلب الصيد الذي يعوي بصوت يعلو على اصوات الجميع .

اما عدد ضحايا محكمة التفتيش الاسبانية فلا يمكن حصره ، اذ انه يجب ان يشمل لا على الآلاف العديدة من الضحايا الذين عذبوا او اعدموا او ابعدوا الى المنفى فحسب ، ولكن على

(١) « لم يكن موت السجين ليفرض اي اختلاف في المعاملة ، فجسه وذكره واملاكه كانت جميعها عرضة للسلطة الشرعية اينما كانت تتمتع بها محكمة التفتيش » « من كتاب تاريخ اسبانيا الديني » لهري تشارلس لي ، سنة ١٨٦٠ ، ص ٣٩٢ .

عشرات الالوف من البشر الذين دفعهم الخوف الى السكوت او التلاؤم المفعم بالمرآاة مع الروح المسيطرة . ولعل قيام الامبراطوريات وسقوطها لا يفسّر بسبب واحد فرد ، غير انه من الصعب ان يكون امراً عارضاً كون محكمة التفتيش الاسبانية قد ازدهرت في وقت كانت فيه اسبانيا في ذروة عظمتها، ثم بدأت بعد ذلك تعاني ذلك الانحدار المتدرج الى دركات الانفجار . ففي القرن السادس عشر كانت اسبانيا تحكم القارة الاوربية وجزءاً كبيراً من القارتين الأمريكيتين . اما في القرن العشرين فقد جردت من امبراطوريتها الشاسعة ومن ثروتها وقوتها العسكرية، وتفوقت عليها الدول الاخرى في الفن والادب والعلوم، واصبحت مجرد موقع جغرافي يستخدم كمرکز مريح للطيران الاجنبي ، او كعامل تهديد مقلق لشمال افريقيا. وانه لامر منطقي ان يكون لمحاكم التفتيش ضلع في هذا الانحدار من العظمة .

ثم ان التأثير الموهن لمحاكم التفتيش الاسبانية لم يكن فقط في سحقه الافراد الموهوبين وفي طرده لهم - بل انه يكمن بصورة خاصة في ردعه للجرأة والاستقلال اللذين كانا فخر الامة . والامر كما قال اعظم المؤرخين لمحاكم التفتيش « ان هذه المحاكم قد اعتصرت رجولة اسبانيا العصامية^(١) » . انها لم تكن انتحارية ، فحسب ، ولكنها كانت جريمة حالت دون تقدم البشرية عامة ، فلقد كان بمقدور اسبانيا ان تساهم في تقدم البشرية .

(١) نفس المصدر ص ٤٢٢ .

ان لوائح حقوق الانسان ، تلك الفقرات الجافة التي يفسر علماء القضاء معاني نصوصها ويتناقش المحامون فيها ، انما هي نتائج فصول كهذه في تاريخ الانسانية ، فصول دموية مترعة بالعار ، تتحدث عن حيوات محطمة وقلوب محطمة وارادات محطمة . هذه اللوائح تتعهد وتنمي تلك الرجولة العصامية التي تعتمد عليها الامم ، لا من اجل قوتها واحترامها لنفسها فحسب ، بل ايضا من اجل ذلك الابداع الخصب الخلاق الذي يرقى بها الى اعلى مستويات الحضارة .

- ٤ -

ان حرية الفكر والتعبير امتياز - ولكنها امتياز شامل لا خاص ، او بالاحرى انها امتياز خاص ويحفظ للرجال الذين يتمتعون بخصائص انسانية متميزة . وان هناك واجبا يسيرجنبنا الى جنب مع هذا الامتياز . وهو ان يفكر الانسان وان يعبر . فهذا هو سبب وجود الحرية ، وسبب حماية الدولة لها ، وسبب مطالبة الافراد باحترامها عند بعضهم البعض . ونحن طالما نهمل ان نسأل هذا السؤال المناسب : «ما جدوى الحرية ؟ » ، و «ماذا يفعل الانسان بحريته ؟ » و «ما هي غاية الحرية ؟ » . اما الجواب فانه واضح هنا . انها حرية التفكير والتعبير - تجيء بهذا الترتيب ، ان نفكر اولاً ثم نعبر ، او ان نعبر عما نفكر فيه .

وان تبرير هذه الحرية انما يكون في طريق استعمالنا لها . وبقينا ان العقل الحر ، ان لم يسمح له ان يعمل وفق هذه الحرية فانه قد لا يجد شيئاً اكثر جاذبية واثارة له من الانضمام الى غيره من العقول بُغية تدمير الحرية .

نحن لا نستطيع ان نبذع الحرية الفكرية وان نحافظ عليها الا بممارستها . اذ انه لا يفي بالغرض ان نقول ان البشرية قد اجتازت عصر الاضطهاد . فان عصاب محكمة التفتيش جزء فطري من طبيعة جميع العصور ، والاعراض الموصوفة اعلاه ليست بمجولة في القرن العشرين . ولا حتى في « بلاد الاحرار وءوطن الشجعان » . فان التحسن الوقفي يجب ان لا يؤخذ على انه شفاء دائم .

ذلك لان التسامح ضد الطبع الانساني . فانه ابسط لنا دائماً ان نكمّ افواه اولئك الذين يختلفون معنا وان نشل عقولهم ، كما انه من المغري دائماً ان يدمر الانسان مخالفة الخاطئ المقيت بينما يستحبه شركاؤه على ذلك . اما اسلوب الاقناع والاغراء فانه اسلوب صعب ويتطلب الصبر ، واولئك الطامعون بالسلطة يعرفون طريقاً اسهل منه وأسرع .

غير ان الطبيعة ، اذا كانت تدفع الناس الى ان يفرضوا آراءهم على غيرهم ، فانها ايضاً ، ولله الحمد ، تدفع الآخرين الى

ان يقاوموا الزام الناس لهم . ان عقيدة الحرية الفكرية والتعبيرية تستمد المساندة لنفسها من غريزة الانسان البدائية . فحتى الوليد يثور على القيد ويميل الى عدم الطاعة . وما من احد يحب ان يدفعه الآخرون الى هنا وهناك ، وان يقولوا له ما يجب ان يعمل . وينبغي للسان ان ينبرى ليرد عن صاحبه التطفل بتعبير « هذا ليس من شأنك » دون ان يحتاج الى من يلقنه هذا التعبير . فهذا هو المنبع الفطري الذي لا يفنى لحب الحرية ، والزااد الذي تزودنا به الطبيعة ضد الديكتاتورية والتواؤم الخنوع . ثم ان هناك ميلا انسانياً طبيعياً لان يدلي المرء برأيه - فالإنسان ليسوا مجهزين باعضاء للكلام فقط ولكنهم يمتلكون ايضا الدافع لاستعمالها ، ولا يحتاجون الى ان يُستحثوا على الكلام .

غير ان لا يمكن الاعتماد على الطبيعة في القيام بالمهمة لانها ايضا في جانب الطفاة . ويجب ان تنال حرية الفكر والتعبير حمايتها من الحكومة ، وان تنالها في التحليل الاخير من الاعمال السياسية التي تقوم بها أمة نذرت نفسها بذكاء وتصميم لهذا الهدف . وهنا تمتلك القول العقول التي تتمتع بحرية ومرونة اكثر من سواها مسؤولية خاصة متميزة لا تحتاج الى اي شعور بالخجل . فليس الجبين المنخفض والرأس الشبيه بكرة البليارد محطاً للعجاب بصورة خاصة . غير ان هناك ميلا عند المتميزين ذهنياً الى ان يعتذروا عن تميزهم كما لو كان تشويها . ولكن يجب على اولئك الذين يملكون رؤوساً ان يحملوها ، لا

بإدعاء ، ولكن بفخر وبشعور بالمسؤولية ، ويجب ان لا يظلوا صامتين ليتركوا الحديث الى اولئك الذين لا يملكون شيئاً يقولونه ، بل هم مجرد مكبرات صوت ، او الواح تردادية تنتقل بواسطتها الآراء وتتضاعف .

الوقاية خير من العلاج . وعلينا من اجل كسب المناعة ضد جنون الاضطهاد المسعور ، ومن اجل العافية الاجتماعية التي ستعلن المقاومة ضد هذا الوباء ، علينا ان نعتمد على الثقافة . لعل تعبير « الحرية الاكاديمية » تعبير سيء الحظ لانه يوحي بان هناك انفصالاً عن الحياة . غير ان جوهره يعني ان المؤسسات الثقافية العليا انما هي مجتمعات موكول اليها تنشيط التفكير الصريح المستقل . وهذا هو سبب انشائها - وهذا وهذا وحده ، هو الذي يجعل منها مؤسسات « عليا » . فالفكرة الشائعة بان هذه المؤسسات انما هي جزر سلامة تحمي الشباب من الاصطدام بالافكار المختلفة في فترة يكونون فيها على اكبر استعداد لأن يقطعوا الشارع العام بتهور ، انما هي فكرة خاطئة تماماً . وكذلك فان هذه المؤسسات ليست مدارس للتواؤم والتلاؤم حيث يتعلم الشباب ان يسيروا سيراً منتظماً موحداً . بل ان فترة التعليم العالي هي الفترة التي يجب ان يكتسب فيها الافراد فن التفكير والتعبير المستقل ، في زمن يتوافق مع نضج طاقاتهم ونوازعهم .

هذا هو الدور المخصص للجامعة والكلية ، والى حد ما للمدرسة الثانوية. فالجامعة او الكلية التي لا تنشط عقول اساتذتها وتلاميذها او تعرضها الى تنوع غني في الافكار المتضاربة، تكون قد قصرت في القيام بواجبها وتبرير نفقاتها. ذلك لان غاية الجامعة هي ان تخلق رجالاً ونساء مرفوعي الرؤوس يَسْعَم ان يحفظوا برؤوسهم على اكتافهم عندما يأخذون امكنتهم في المجتمع. وان الحكومة التي تتدخل في هذه الوظيفة او التي تقصر دون حمايتها وتشجيعها وتمييزها هي حكومة لا تملك تبريراً لسلطانها . وكذلك فان القائد الدهاوي الذي يثير الناحية اللامفكرة في الانسان ضد الناحية المفكرة فيه انما هو العن وخطر خائن للمجتمع المنظم .

ولقد كان جون ميلتون وتوماس جيفرسون من اكبر رسل الحرية الذين بشروا بالحرية في الفكر والتعبير . غير ان اياً منها لم يخمن المصاعب التي كان سيتعرض لها هذا المبدأ في عصور متأخرة عن عصرهما . لقد كانا يعرفان اعداءهما . ولكنها لم يعرفا اعداءنا . كانا يعتقدان ان الانسان اذا ما تخلص من طغيان الملوك ورؤساء الدين فان عقله لا يبد ان ينتصر . وهكذا فان ميلتون في الاريوباجيتيكا Areopagitica التي نشرت عام ١٦٤٤ موجهة الى مجلس العموم في سبيل حرية الصحافة يقول ما يلي : « اطلقوا جميع رياح العقائد لتلعب على وجه الارض ، ولتكن الحقيقة بينها في المعركة . فاننا نحظرنا ومنعنا لغيرها نرتكب

الاذى الكبير بان نشك في قوتها . لندعها تتصارع مع الكذب، فمن عرف يوماً ان الحقيقة قد خسرت في صراع حر مكشوف ؟ ^(١) . اما جيفرسون فقد قال في مسودة « وثيقة لتوطيد الحرية الدينية » : « لقد خلق الله تعالى العقل حراً واطهر ارادته العلوية لابقائه حراً بأن جعله منيعاً لا يقبل بالقيود » ^(٢) .

غير ان الحقيقة، مع الاسف، ليست تلك القوة التي لا تقاوم والتي تحارب معاركها وتكسب انتصاراتها الخاصة . بل انها مآثرة العقول المفكرة - والعقول المفكرة هي التي تكسب انتصاراتها وتعاني هزيمتها . والعقول معرضة لان تروع وتفسد او ان تُنشل بالجهل . ولقد برهنت التجربة برهاناً قاطعاً على ان العقل يتأثر بالقيود ، لا بالخوف فقط . كما يتأثر ايضاً بالهوى وبالعدوى من سواء . ولكن دعوني الآن ، بعد ان قلت كل هذا في انتقاص آراء هذين النبیین ، اختتم القضية ببلاغة حکمتها .

« عندما منح الله العقل لآدم ، اعطاه الحرية ليختار ، لان العقل هو الاختيار ... ان الحقيقة والادراك ليسا اداتين يمكن احتكارهما والمتاجرة بهما بالبطاقات والتماثيل والمقاييس ، ويجب

(١) من « المنتخب من آثار ميلتون النثرية » التي اشرف على جمعها ونشرها ل. أ. سانت جون سنة ١٨٣٦ ص ٢٤٤ .

(٢) من مجموعة « كتابات » التي اشرف على جمعها ونشرها ب. ل. فورد، الجزء الثاني سنة ١٨٩٢ - سنة ١٨٩٩ ص ٢٣٧ - ٢٣٩ .

ان لا نفكر ان نتخذ من التفقه بالقانون سلعة تجارية فندمجها
ونرخصها كما نفعل مع قطع الكتان او حزم الاصواف .

فالدم عندما يكون نقياً في الجسم وتكون الروح صافية وقوية
فانها لا تستخدم الطاقات الحيوية فحسب بل والعقلية ايضاً . وكما يعتمد
هذا على حالة الجسم وتركيبه فان الغبطة عندما تكون حية في
قلوب الناس بحيث لا تكتفي بحماية حريتها وسلامتها بل ويكون
عندها فائض تمنحه الى نقساط النقاش الاقوى والاسمى والى
المخترعات الجديدة ، فانها تظهرنا عندئذ على اننا غير منحطين ولا
منحدرين الى ضعف يميت .

اعطني الحرية لاعرف واعبر وناقش حسب ضميري - قبل
جميع الحريات « (١) .

وكذلك في كلمات جيفرسون التي كتبها الى رئيس جامعة
هارفارد ونصح فيها الشباب الامريكي ان يكون خليقاً بحقوق
مولده اذ قال : « لقد امضينا عنفوان شبابنا بتأمين بركة الحرية
الغالية لهم ، فلينفقوا عنفوان شبابهم هم في البرهان على ان الحرية
هي والدة الفضيلة والعلم العظيمة ، وان الامة تكون عظيمة في
كليها بالنسبة لمقدار حريتها » (٢) .

(١) ميلتون: من المصدر المذكور سابقاً ص ٢١٠ ، ٢٢٠ - ٢٢١ ،

٢٤٠ - ٢٤١ ، ٢٤١ - ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

(٢) من « حياة جيفرسون وكتابات مختارة له » طبعة المكتبة الحديثة

سنة ١٩٤٤ ص ٤٦٨ .

الفصل السادس

الأسل بانجود^(١)

قد يظهر غريباً ان يختتم كتاب عن الفلسفة الانسانية والطبيعية بفصل عن الخلود ، هذا المعتقد الذي خصت به فلسفة ما فوق الطبيعة . غير ان مشكلة الخلود مشكلة انسانية ورغبة الكاتب هي ان يعالج ، بقدر الامكان ، المشكلات الفلسفية المهمة التي تظهر في التجربة الانسانية . ان الفلسفة الانسانية لا تنكر ما فوق الطبيعة : ولا يمكن تجاهل موضوع الخلود وهو الذي يمس الحياة الانسانية بكل هذا العمق .

لقد ذهب الانسان الى ابعاد فائقة لبيان حقيقة خلوده ويثبتها . غير ان الفيض الكبير من الفكر والخيال الذي انتجه لا يدل على

(١) لقد نشرت مطبعة فانجارد هذا الفصل - باستثناء اضافات بسيطة - سنة ١٩٤٥ ، وقد اعدنا نشره هنا باذن من الناشرين الكرام .

نصيب كبير من التيقن ، بل يشير الى عدم رغبة الانسان في أن يظل غير مؤمن بخالوده ، فهو اثر خالد من آثار جهد الانسان ليثبت معتقداً عزيزاً عليه . ان السجل المثبت للتجربة الانسانية لا يتضمن حقيقة الخلود ، وليس هناك نظرية رياضية مستنتجة تبرهن عليها . ولذا فنحن لا نمتلك اي تفسير صالح يفسر حيوية هذه الفكرة دون ان يؤكد لنا جذورها النفسية والعاطفية . فهي لا تغزو العقل عن طريق الادراك الحسي او المنطق ، ولكن عن طريق الامل الذي يراودها منبثقاً من جهل الانسان بحقيقة مصيره .

ولذا فاني خالي الوفاض من اي برهان نظري على الخلود او حتى من اية آراء حول احتمال وجوده . وهذا يؤسفني ، فلو كنت املك برهاناً على الخلود لتهللت فرحاً كحامل لانباء طيبة سارة ، ولكنني لا املك اي برهان ، ولذا توجب علي ان ابرز افتراضي على اسس اخرى . واني اذ اعترف بشاركتي في الجهل العام فاني اشارك ايضاً في الامل الذي يراود الجميع . ان هذا الموضوع يلمس اعماق الشجن في الحياة ويرتبط بالعقيدة الحيوية التي يؤمن بها عدد كبير من النفوس الباسلة حتى انه يبدو محتوماً علي ان اظل صامتاً لو لم أكن املك الا النفي لا قدمه في هذا المجال . ولذا فاني اذ اتكلم فلست افعل ذلك الا لاني انا نفسي املك رغبة قوية في الخلود ، ولأن فلسفتي تقول لي بأنه ، حتى في

حالة انعدام المعرفة اليقينية ، فان الحاح الحاجة النفسية وعمقها
يبرران العقيدة التي تروي هذه الحاجة .

هذا الاعتراف الشخصي يحدد ملاحظاتي الراهنة . فبودي ان
أبرر الرغبة في الخلود . اما ما اعنيه « بالخلود » فانه ببساطة
استمرار تاريخ الفرد الانساني الى ما بعد ذلك الحادث البيولوجي
المسمى « بالموت » . فهل من الافضل ان يكون الموت البيولوجي
كما يبدو لنا في الحقيقة هو النهاية . ام انه من الافضل ان يكون
انتقالاً الى طور جديد من الحياة تحفظ فيه ذاتية الفرد وتستمر
فيه ضروب نشاطه المتميزة ؟

ان بعض المفكرين القدماء صرفوا هذا السؤال باختصار
شديد . فقد قالوا ان اهتمام الانسان بالموت ان هو الا تشويش
للعقل ، اذ اتنا في غمرة اهتمامنا به لسنا امواتاً ، وعندما نصبح
امواتاً فلن نشعر بأي اهتمام . ان الافتراض الذي يكمن تحت
هذا التعليل الخادع هو انه من المنطق ان نعنى فقط بما هو قائم
حالياً . غير ان الحقيقة هي ان اهتمامنا موجه دائماً نحو المستقبل
وكثيراً ما يتركز حول خوفنا من ان شيئاً ما قد لا يكون .

ان شر الموت الخاص بالنسبة لاي فرد معين يكمن في فزعه
الراهن من فئاته المستقبل ، كما ان خير الحياة الآتية يكمن في
خلاصه الحالي من هذا المرتقب المزع . ان كل مجالات الاهتمام

تتطلع نحو المستقبل وتستدعي جميع الشروط الضرورية لتحقيقها .
ومن بين هذه الشروط طاقات الشخص نفسه ومواهبه ، فهي لا
غنى عنها تماماً كالوسائل والظروف الخارجية . غير ان الوعي
يسلط عادة على جمع الوسائل والاحتياال على الظروف الخارجية
بينما يتجاهل الانسان الشروط الداخلية لانها ، وقد منحت بدون
ثمن ، لا تحتاج الى العناية ، او لانها عاجزة عن الانضباط
الارادي . غير انها عندما تصبح مهددة بالزوال فان الانسان
عندئذ ، وعندئذ فقط ، يدرك ضرورتها ادراكاً واعياً ، ويرغب
رغبة واعية في المحافظة عليها .

انني احتاج وقتاً لعمل اي شيء يعني عمله : وقتاً آتياً لـيـبذل
بعد . فاذا كنت مهدداً بان يقطع علي وقتي فانني اصبح واعياً
لقيمة الوقت ومن ثم ابذل مجهوداً لاؤمـنـه - مجهوداً يتناسب مع
اهتمامي بما افعل . غير ان الزمن ، اذا تكلمنا بدقة ، ليس هو
المعرض للخطر حتى ابذل انا مجهوداً للحصول عليه ، ذلك لان
الزمن لا يمكن ان يستنفد ، فهو مباح في تناول اليد وخارج
نطاق قدرتي على ان امدده او ان انقصه . وانما ما يعنيني بالفعل
هو الاستمرار المؤقت لطاقتي او انقطاع فعاليتها . فطالما عبر
وليم جيمس خلال السنوات الخمس الاخيرة من حياته عن خوفه
من ان لا يجد متسعاً كافياً من الزمن امامه ليقول كل ما يود ان
يقوله . ان سباقه لم يكن بالمعنى الدقيق للكلمة ، مع الزمن ،
ولكنه كان سباقاً مع تدهور قواه . فكيتس عندما خاف

ان تتوقف حياته قبل ان يللم قلمه حصاد دماغه المحتشد لم يكن ما يخشاه فعلاً هو نهاية الزمن بل انه كان يخشى اضمحلال فكره الغزير وقلمه الحاصد .

لان تحتفظ بملكية الفعالية والطاقات والقوى التي تحتاج اليها ضروب اهتمامنا ، هو ان نكون احياء . والشعور المؤسف بأنها لا تثبت على حال يشكل ذلك الخوف العام من الموت الذي تمتد جذوره الى طبيعة اهتمامنا الحيوي نفسه . فحين تكون هناك ارادة ، يكون هناك عمل لم يكتمل بعد بين ايدينا ، ونظرة مفعمة بالامل نحو المستقبل ، وافترض لاستمرار الطاقة . فاذا ما اصاب هذا الافتراض اي تحد فانه ينقلب الى ارادة الحياة — الحياة لا بعد من تلك اللحظة . وفي هذا المعنى يصبح مجرد العيش هو ان نرفض الموت .

ان ارادة الحياة هذه تتعلق بالغاية المحددة التي تنزع اليها هذه الارادة ، ولا تصل لا بعد من حدود الزمن الذي تتطلبه هذه الغاية لتحقيقها ، اما فيما يتعلق بالزمن بعد هذا فانها ليست معنية به . فان كنت اتمتع بالنشاط الذي امارسه الآن ، او كما نقول بشيء من قلة الدقة ، ان كنت اعيش الآن في الحاضر ، فان كل ما اتطلبه هو مستقبل يقع امامي مباشرة . انني اتطلب المزيد من الحياة دون ان اشترط المقدار . فان كنت اعتمد على الغد فقط لانجاز مهمتي ، فان حياتي بعد غد تكون بالنسبة لي مسألة لا تثير اهتمامي

حتى انه اذا قيل لي ان حياتي سوف تتوقف بعد غد فأنني لن أكون كارهاً لموتي . غير ان الاحتمال المتوقع هو ان الاهتمام الذي ينتهي غداً سوف يتبعه اهتمام جديد يحدد هو امتداد زمنه في المستقبل . وهكذا فان الافق ظاهري فقط - فحدوده تتراجع كلما وصلت اليها . وفي الغد سأكون كارهاً لان انتهي قبل يوم غده . ان مدى شعوري بهذه الكراهية اليوم سوف يعتمد اذاً على مدى توقعي للمحصول الجديد من الاهتمامات او لمدى تقديري العام للمنبع الدائم من الاهتمامات الجديدة التي تحل ابدأ محل القديمة ^(١) .

ولهذا فان الرجل ذا الاهتمامات الايجابية التي يشعر بخصوبتها خليق بان يعتبر الموت مقتحماً لا يرحب به اذا ما اخذه على انه النهاية الحاسمة ، ولن تكون هناك لحظة قريبة او بعيدة يرضى فيها بالفناء . فما دام يمتلك « شيئاً يعيش من اجله » ، او « شيئاً يتطلع اليه في المستقبل » ، فانه سوف يرغب دائماً في الحياة . وفي لحظات تأمله ، فان الرغبات الخاصة التي تحببه بالحياة ، ورغبته في ان يعيش من اجل هذا او ذاك ، تتحد جميعها في رغبة كلية بالعيش تساوي في مقدارها وقوتها مجموع الرغبات المختلفة ، وتتطلب من اجل الحياة مستقبلاً يكون فيه كل حد من حدوده الظاهرة وعداً بمزيد من الحياة بعده . فاذا ما حكم على الفناء

(١) للزبد حول هذا الموضوع انظر ايضاً كتاب ف. ه. برادلي «مقالات عن الحقيقة والواقع» ، سنة ١٩١٤ ص ٤٥٣ .

تحت ضوء هذا المطمع اللامحدود ، ظهر انه المسكت الأكبر ،
والسد المنيع ، والكارثة الشاملة ، والحصاد الذي يترك منجله
الخراب وراءه . وكما ان الفناء ، اذا وازناه بكل هذا الاختصار ،
هو عدو الحياة الشامل ، فان ادراك معناه الفطيع يؤلب كل
اهتمام ضده — وكل ما يدفع الانسان نحو شيء ما يتجه نحو الامل
في ان يقهره .

لا شك ان القارئ قد شعر بانني حتى الآن ركزت الامل في
حياة مقبلة على اسس غير نبيلة . ان كل ما استطيع الاجابة عليه
هو انني قصدت ذلك ، لكي اححر النقاش من الاعتبارات التي
لا علاقة لها بالامر . ولقد رغبت في ان اقنع القارئ بان الامل
في الحياة المقبلة ينبع من كل نوع من انواع الاهتمام الايجابي بها
كان مقامه في مجموعة القيم . فمهما كان الدافع الذي يسير الانسان
فان المستقبل يسير معه وتكون حاجته الى ذلك المطمع المفتوح
قوية بنسبة مجموع دوافعه . فاذا ما سلمنا بهذا كان لنا مطلق الحرية
في ان نتصور نبل دوافعه بقدر ما نرغب . فالفكرة التي تنطبق
على المسرات والاشواق المتواضعة تنطبق بنفس القوة على المطامح
السامية . ولقد روي عن الفيلسوف الفرنسي رينوفير
Renouvier بانه بعد ان بلغ الثامنة والثمانين من عمره وقد ملأ
مجلدات كثيرة بتأملاته ، قال : « انني اترك هذا العالم قبل ان
اقول كلمتي الاخيرة . الانسان يموت دوماً قبل ان ينهي عمله ،

وهذا اشجى احزان الحياة « (١) . وبحسب رأي الفيلسوف كانت فان عملية الكمال الاخلاقي تترك دوماً مكاناً للتحسين ومجالاً لزيادة التقدم يحتاج الى وقت اطول لانجازه . فالانسان قد يتعلم ان يحب الله ربه من كل قلبه ، وان يحب جاره كما يحب نفسه ، فاذا ما تم له هذا فسوف يتمنى مزيداً من الوقت يخدم فيه جاره ، وسوف يشتهي من كل قلبه فرصة اطول يحب فيها الله . اذ ان من طبيعة حياته ان يكون هناك دوماً عمل لم يتم بعد ، واشياء يجب ان تنجز ، وبالتالي يجب ان يحتفظ لها بساعة لم تملأ بعد ، وبصفحة لم تكتب . وبالرغم من ان هذه النقطة لا تشكل جزءاً من النقاش ، فانه لأمر طبيعي وملئ ان تمجد هذه الفرصة الزمنية التي لا تنتهي بتعابير ترفع من قيمتها الى اقصى حد ممكن .

لقد عاجلت حتى الآن خير الحياة الآتية بالنسبة لاي فرد كما يراها الفرد نفسه ، وكما يأمل ان تكون . فدعونا الآن نغير وجهة نظرنا ونتأمل في حياة الفرد الآتية كما يراها الآخرون ، سواء رأوها بعين الحب المتحيزة ، او بعين الاعجاب غير المتحيزة .

ان الكتابات الفلسفية التي تتناول الموت تهمل عادة معنى الموت بالنسبة لمن هم على قيد الحياة . ولكن الاديان ، ولا سيما الدين المسيحي ، تمتلك غريزة اقوى . ان تجربة الموت المألوفة

(١) « اطالة الحياة » لمتشنيكوف I. Metchnikoff في الترجمة الانجليزية سنة ١٩٠٩ ص ١٢٧ .

أكثر من سواها هي تجربة الحزن لموت إنسان آخر وافتقاده ،
والتأسف والتفجع عليه كما يشعر بها على درجات متفاوتة أولئك
الذين كان الميت جزءاً من حياتهم . وإن صلاة الجنازة تعبر
عن دافعين ، عن الاهتمام بالميت ، والاهتمام بأولئك الذين تركهم
وراءه . والدافع الأخير هو الدافع الذي يفهمه على أحسنه
ويحققه تحقيقاً جدياً أولئك الذين يشتركون في صلاة الجنازة -
وكل من بقي على قيد الحياة . أنهم يحققونه لا من أجل أنفسهم
فقط ، ولكن من أجل تلك الجماعة الصغيرة من الناس الذين
يحدون المصيبة غير محتملة ، والذين هم بالرغم من جرحهم العميق ،
مصممون بشجاعة تبعث الشجن ، على أن يرفعوا رؤوسهم عالياً
ويحتفظوا بتوازنهم . وعندما يكون الميت ابناً أو ابنة اعتاد
الكبار أن يتنشقوا في حياته أو حياتها الفتية نسيماً منعشاً من
الامل ، أو زوجاً أو زوجة أو صديقاً ارتبط مع المفجوع
بروابط قديمة من الزمالة المتبادلة ، فإن الفجعية ، إذا ما افترضت
الفناء النهائي ، تصبح حادة وغير قابلة إلى أن يفرج عنها حتى أن
المشاركة العاطفية تظهر مستهجنة متطفلة . في مضائ كهنه ،
يستدعي البشر كل ذخيرة التجميل الباقية عندهم . أو يقفلون
الطريق دون زيادة العلاقات الإنسانية ، مكتفين بمن بقي لهم من
قافلة الأحياء المتناقصة لكي يجمعوا شتات دفء قلوبهم المتلاشي .

وبقينا أن هناك وقاية من هذا الجرح ، هو أن نتجنب المحبة .
لقد قال هنري جيمس الأكبر مرة لاميرون أنه « يتمنى أحياناً

لو ان البرق يصرع زوجته واولاده فلا يتعذب اكثر بمحبته لهم « (١) . وقد عرف الرجال المتبصرون منذ بدء الزمن ان القلب الذي يحب هو القلب الذي يتألم ، وان عذابه يكون كبيراً بالنسبة لرقته . فلكي يتجنب الانسان عذاب الانتظار والتوقع ، وفجعية الفراق ، ووحشة الوحدة ، فان كل ما يحتاجه هو ان يقسّي قلبه ولا يمنح اي رهائن للقدر . غير ان هذا الاقتراح يعني ان نشترى المناعة من يد الألم بان نضحي بأعظم خيرات الحياة ، فاذا كان الموت هو الذي يضطرنا الى هذه الصفقة القاسية فليس هناك اذاً برهان اصدق على ان الفناء هو الد اعداء الانسان .

وبالمثل ، فان جرح الفجعية — بعد ان يعانيه الانسان — قد يلتحم بالنسيان ، ويبردّ الله تجمد الاحساس . غير ان هذا معناه استبدال العلاج بالتخدير ، تماماً كالرجل الذي يواجه مرضاً قاتلاً فيُضْطَرّ آخر ايامه تحت تأثير المورفين ، وقد اقتصرت الحياة على اساسها البيولوجي البدائي . ان القلب اذا ما قسّى قبل الشعور بالالم او بعده ، فان النتيجة تؤول الى المبدأ نفسه . فموت الآخرين يجرّد من احواله باستئصاله كلية من حياة الانسان . ولكننا باستئصالنا لعواطف المحبة التي تربطنا بالآخرين ندمر ارقى ما في انفسنا .

(١) من مذكرات غير منشورة بعنوان « جيولستان » بتاريخ سنة ١٨٤٨ حيث سجل اميرسون ملاحظاته عن اصحابه .

وبينا يمثل موت الوالدين والابناء والازواج والزوجات
والاحبة والاصدقاء اعنف حالات التفجع ، فان بلوى الفقدان
تصيب دائرة واسعة من الناس قد تضم ، في حالة انسان عاش بغنى
وخصوبة ، آلافاً من معاصريه . فحق الغرباء قد يبنون آمالهم
عليه ويستمدون الشجاعة من وجوده ، فاذا ما ذهب تطلعو
حولهم بلا جدوى الى سند يأخذ مكانه . ان اولئك الذين نعيش
معهم يصبحون متداخلين تداخلاً متشابكاً في نسيج حياتنا
كله . فان كنا نحب بعض الناس فاننا نعيش بهم ، فاذا ماتوا
فان شيئاً منا يموت ايضاً . ان الفجعية ، حق عندما تتوقف
الجراح عن النزف او الايلام ، تظل بترأ وتشويهاً وتأريباً . وهي
لا تقع كقصاص عادل ، ولكن كمصيبة غير مستحقة يتناسب
المها مع دفء القلب المتوجع وسعته .

وان الامل الوحيد الذي يولد من الفجعية ولا يكون خائناً
للحب عن طريق موت الاحساس او النسيان ، انما هو الامل في
ان الموتى سوف يستمرون في الحياة ، وفي تحقيق آمالهم . وفي
مساندة علاقاتهم الحبية والروابط التي تربطنا بهم . فكما يسلم
القلب الامين نفسه بحرية الى نوازع التفجع ، فهو يشعر باستمرار
شيء من العلاقات التي شكلت ذلك الجزء الكبير من الحياة التي
عرفها ، ويتمثله ، كأفضل ما يمكنه ، باقياً خالداً وراء القبر .

ولكن لنعتمد الى نوع اهدأ من التأمل وبدل ان نستمزج قلوبنا لنكتشف ما اذا كنا نتمنى لانفسنا وللآخرين حياة اخرى في المستقبل ، لنستشر عقولنا وتساءل عما اذا كان من الخير ان يعود البشر الذين يموتون الى الحياة مرة اخرى . ان الجواب يبدو لي غاية في البساطة . فان اية فلسفة تمجد خلق الإنسان لا بد ان تتفجع لفنائه . وفي فلسفتي اعتقد ان بداية الحكمة هي ان نرى بان الخير يأتي الى الدنيا مع الحياة . وان اي عالم مجرد من الشعور - بحيث لا يكون فيه من يعبأ بشيء - انما هو عالم مجرد من الخير . ولهذا فان كان الانسان الذي يحمل الاشواق والآمال والمطامح في صدره يجلب الخير معه الى العالم ، فانه يأخذ الخير معه عندما يذهب . ونحن نبكي الحياة اذا ما دمرت بقدر ما كانت تبدو لنا طيبة وجميلة ، كما بكى رستم فوق جثة سحراب :

« ولقد رأى ذلك الشاب

وعرف فيه ، من عمره وملاحيه ، ابنه الحبيب

مدوداً على الرمال ، مثيراً للشفقة وجميلاً

كعيسلانة غنية قطعها

منجل بستاني اخرق

وهو يحصد مرج الحشيش قرب حوضها
فارتمت ، برجاً شديداً من نوار ارجواني
فوق الاعشاب المحصودة المحتضرة » .

ان المهارة الشعرية قد 'تحيل' الناحية المأساوية في موت كهذا
الى جمال ، وقد تمزج هذه الناحية بالشجاعة الباسلة التي يحتمل
بها الالب المفجوع فجيئته . والحق ان موتاً كموت سحراب قد
لا يحمل لنا اي ظلم ولا يثير فينا اي شعور بالاستياء المعنوي او
اللوم . انني ادرك هذا واعترف به . غير ان الحقيقة تبقى كما
هي ، وهي اننا نبكي ، كما بكى رستم ، لاقتطاف هذه الزهرة
الجميلة . ومع ان هذا الموت يتقمص وجه النبيل المأسوي ، فانه
ليس خليقاً بان يكون مأساوياً في ذاته لو لم يكن شراً يبعث
على الأسى العميق .

والآن لنذكر انفسنا بقيمة الفرد الخاصة اذ نقيسها بمقدار ما
أنفق في سبيله ، وبمقدار تقرده وامكاناته التي لم تتحقق . ان
الاشخاص نتاج النمو - انهم ذاك الذي صاروا اليه - وصيرورتهم
عملية متشابكة ومرهقة . فالنفس الناضجة هي كما قيل « اندماج
الفعل والخلق الذي هو نتاج تهذيب الزمن »^(١) . ان الشخص
الواحد انما هو نسيج معقد من العادات والميول ، بني تدريجياً

(١) « فكرة الخلود » تأليف ا. سيث برنجل - باتيسون سنة ١٩٢٢ ،

من الوراثة والتجربة واغتنى بثقافة عصره واصبح متهاكاً نتيجة عكوفه على التفكير المتأمل . وان الوراثة والظروف التي تدخل في بناء حياة انسانية واحدة لا تتكرر ابداً ، ولهذا فان كل نتاج انما هو فريد من نوعه ، ونحن لن نرى شبيهاً له مرة اخرى ، كائناً من كان . وكذلك فانه لا يتيسر لشخصية ما ان تنتقل الى الخلف بمجرد انها « كانت من قبل » . انه حقيقة ان هناك طيفاً باقياً من الذكرى ، يضعف ابداً مع الزمن ، ثم يحل محله ، قبل ان يتلاشى كلية ، شيء من التحريف يتكرر نوعه في التاريخ والتقاليد . هناك اجزاء من الشخص ، آراؤه ، نتائج اعماله — تستمر في الترداد كالصدى بعد ان يصمت منبعها الاصيل . غير ان جوهر الانسان الخاص لا يمكن ان يستمر في غيره . فان له مقدرة ومهارة وذوقاً ورأياً وعاطفة لا يمكن لاحد ان يشعرها او يمارسها بدلاً عنه ، فهو شيء مستقل بذاته وفطرته — لا مجموعة من الاعمال ولكن ميل مركب نحو التصرف بطرق مختلفة خاصة به تتكشف في ظل مناسبات جديدة . ولقد اصبحت العالم حوله يعني بالنسبة اليه مجموعة خاصة ثابتة من المعاني كما اصبحت هو بدوره يعني بمجموعة من المعاني بالنسبة للناس الذين ينظرون اليه كموضوع توقعهم الذي لا يخيب . انه القاسم المشترك لعدد كبير من امثال هذه العلاقات — لمواقف متبادلة ، ومفاهيم ضمنية على ادق ما يمكن ان تكون رهاقة وتفصيلاً . ان الشروط الشخصية لأمثال هذه العلاقات ليست اعمدة سياج ميتة يمكن تبديلها ، بل هي جذوع وجذور حية ،

والعلاقات هي اغصانها المتشابكة المتداخلة . فاذا ما وقع غصن منها فان الحياة المترابطة تبلى وتكتسح .

هذا هو الفرد التاريخي الذي نحن بصدد النظر في مشكلة فنائه . ان هناك مأساة في الشجرة المتساقطة لانها استغرقت وقتاً طويلاً في النمو ولا يمكن خلقها من جديد . وهذه المأساة تتضاعف الف مرة في حالة الانسان الهالك . لأنه ، كالشجرة ، النتائج الناضج لنمو تلقائي بطيء ، ومعجزة من معجزات الطبيعة لا يمكن ابدأ تعويض خسارتها . وانه لامر مثير للشفقة ان نرى طيفاً جميلاً للشباب وقد ارتقى ميتاً على الرمال . غير اننا يجب ان نرى هذا الانسان في كل اكتمال وجوده ، وفي كل غنى حصيلته وخصوبة قواه حتى نستطيع ان نشعر بالتبذير المساوي وانعدام الجدوى من عالم يكون فيه شيء عظيم كهذا الشيء هشاً وفانياً وتحت رحمة كل نفحة ريح من رياح القدر .

- ٣ -

لقد امتدحت حتى الآن الحياة واستنكرت الموت . ولقد حان الوقت لاعترف ان الانسان يستطيع بالمقاييس نفسها ان يمتدح الموت ويستنكر الحياة . وفي نقاشي قلت ان الانسان ما دام هناك رغبة وفرح يحركانه ، فانه سيحتاج الى المزيد من الزمن في المستقبل ، وانه ، كلما عرضت الظروف او التأملات

الامر على عقله تمنى وجوداً مستمراً ، وخشي الفناء الذي يهدد هذا الوجود . وانني آمل ان لا اكون وقعت تحت الاتهام باي نسيت ان عكس هذا الامر صادق ايضاً :

النوم بعد الجهد ، المرفأ الامين بعد البحار الهائجة
الدعة بعد الحرب ، الموت بعد الحياة — كلها باعثة للرضى .

ولقد المع ابكاروس Epicurus الى ان احدى حسنات الحياة هي في امكان انهاها دون عقوبة .

وتساءل ابيكتيتوس : « هل يغمر الدخان البيت ؟ اذا كان بيتاً وسطاً متوازعاً بقيت فيه ، وان كان عظيماً جداً فسوف اخرج منه . فانك يجب ان تذكر دائماً ان الباب مفتوح ... واذا ما كنت سيء الحظ فالموت مرفأ امين . انه المرفأ للجميع ، انه الملجأ ، ولهذا السبب فليس هناك شيء عسير في الحياة »^(١) .

ان الخيال ، عندما تولى تصوير جهنم وبسط حصيلة الشر جميعها فقد جعل اشد انواع العذاب ادراك الناس استحالة الموت . وعلى هذا يرتكز الاقتراح اليائس لبليال Belial في مجلس الحرب الذي رأسه الشيطان في كتاب ميلتون « الفردوس المفقود » :

(١) من « مقالات » الكتاب الرابع الفصل العاشر : والكتاب الاول الفصل الخامس والعشرون (في ترجمة كارتر) .

« وهكذا اذا رددنا خائنين فان املنا الوحيد
هو اليأس القاطع . يجب ان نهيج
الرب المنتصر ليفرغ غضبه جميعه
فهذا سوف ينهينا ، - ذاك يجب ان يكون شفاؤ
ان نموت ، اي شفاء حزين ! فمن ذا الذي يود ان
حق ولو افعم الماء ، هذا الكائن المفكر ،
وتلك الافكار التي تطوف في الابدية
مفضلاً الهلاك ، وقد ابتلعه وأضاعه
ذلك الرحم الشاسع الليل لم يولد ،
وتجرد من الشعور والحركة ؟ (١) »

وينسبة ما تفقد الحياة سحرها ، وانا ابحث حولي عبثاً عن
تغوي ، وعن عمل يعزّي - ويصبح عندي كل حاضر مؤ
مستقبل منفراً - فان الموت عندها يغير معالم وجهه و
صديقاً . ان الانتقال من حياة خالية من الرغبة الى فنا
- من الوجود القبيح الى اللاوجود - انما هو تحسين للو.
وينسبة ما تعلمت ان اكره الحياة ، فانهني ارحب بمشروعها

غير ان خير الموت هذا يقع في انه اهون الشرور جي
يعرض نفسه الا بعد ان يكون كل علاج آخر قد فشل
الفناء لا يصبح موضع الترحيب الا عندما تهزم الحياة الا

(١) « الفردوس المفقود » الكتاب الثاني . الجزء الاول ص ١٤٢

فهو علاج حزين يفقد ميزته في اللحظة التي يستقبل فيها العقل اي مطمح لذيد ولو اقتصر هذا المطمح على التفكير في افكار شاردة غير مركزة . ان الموت ليس المهرب الوحيد من الشر ولا هو بالمهرب الطبيعي . فبالامكان تجنب الالم بازالة باعث الالم . كما انه بالامكان التغلب على العراقيل وايقاف الاعمال المكدره وتوقي المخاوف بان نتركها ونلتفت الى شيء آخر بدلاً عنها . ان تنمي الموت ينشأ عندما تنتفي جميع مجالات الخيار والاستبدال ، فهو لا ينبع من اي شر معين ولكن من يأس كامل : عندما يصبح الالم ملحاً وشاملاً حتى انه ليميت كل شعور آخر ولا يبقى هناك اي منبع للعمل الا البغضاء والنفور ، عندما ينقطع كل خط للرجعة وتدام الشرور الانسان وتحصره حتى ان الرفض الشامل يحمل له بركة ويمنا اكثر من اي مأمل ايجابي . وترى عبارات الرفض « لا ، ليس هذا » ، و « ليس ذاك » التي يوجهها الى كل درجات الدائرة تجمع نفسها في رغبة بالعدم الشامل .

فالفناء اذاً انما هو الشر الاهون خطراً بالنسبة الى ذاك الانسان الذي تألفت حياته من الكراهية والمخاوف . وهو امر محتمل ولائق بالنسبة الى ذاك الذي توقف عن العيش ، ان هذا التوقف عن العيش يبدأ عندما تضعف ضروب اهتمامنا وتضمحل طاقاتها . اذ يتسرب الفتور الى الانسان فانه يخسر حياته من جميع وجوها الا وجهها البيولوجي والقانوني وهذا يعتبر جزءاً ضئيلاً بالنسبة للحصيلة الكاملة . فعندما يفقد الانسان حياته من

ناحية اهتماماتها وقوتها ، فانه ينتظر النهاية ، لا بشوق ، ولكن بلا مبالاة ، ذلك لان الخسارة التي تنجم عن الفناء انما هي خسارة شيء يتمتع به المرء ويرغب به ، فاذا ما زالت المتعة والرغبة فليس هناك ما يخسره الانسان . وان من تعطلت طاقاته واضطر الى هجران ضروب نشاطه لافتقاره الى القوة والكفاءة التي تدعها ، فقد توقع الموت ، وعاش ، بخلاف تعاليم ابيكاروس ، ليكابد فعلا هذه التجربة . فبالنسبة لانسان قوض شعور العجز المتزايد جميع ضروب اهتمامه ، فان الموت قديصيح امرأ يرحب به بشوق كنهاية لصراع خاسر . وفي المعنيين : الفتور والعجز ، قد يكون انسان ما في حالة الاحتضار ، بالرغم من ان اسمه ما زال في سجل الاحياء . وقد يفضل ان تنهى المسألة فوراً . غير انه ان كان من الافضل ان يموت الانسان على الفور لا شيئاً فشيئاً ، او كان من الافضل ان يعتاد على مرارة الموت بان يتذوقها بزيادات ضئيلة مطردة ، فان الفناء يعتبر في الحالتين شراً يجب تلطيفه ، اذا امكن ، بالنسبة لأولئك الذين يبتلون به .

ولقد رأينا كيف ان الموت يجيء كمقاطعة لا معنى لها بالنسبة لما يحكم حياة الفرد من مطامح نبيلة — كما لو ان الستار اسدل فجأة في منتصف التمثيلية نتيجة لخلل آلي او سهو أحق . غير ان هناك ، ازاء فكرة الموت قبل الاوان ، فكرة مناقضة لها هي ان الموت يكتب كلمة « النهاية » ، بحسب الاصول

المسرحية ، عند انتهاء المشهد الاخير . فالموت هو الغروب بعد يوم رائع - ونوم الشتاء الثلجي بعد حصاد الخريف .
ولنذكر ان احساسنا الطبيعي بصلاحية الاشياء انما يرتكز على الافتراض بان الموت هو النهاية . ولاننا نعتبر اختفاء الشخصية الرئيسية في المشهد الاخير امراً مسلماً به ، فاننا نقرأ الحياة متراجعين الى الخلف ونكوّن نتائجها حسب قراءتنا . فانه مازال امراً معتاداً مثلاً ان نقسم التاريخ الاوربي الى ثلاثة اقسام : التاريخ القديم ، وتاريخ القرون الوسطى ، والتاريخ الحديث ولكننا اذ طال العصر الحديث ، بدأنا ندرك ان فترة القرون يجب ان تعدل موقعها اذا كانت ستبقى في الوسط . وكذلك ايضاً ان كانت حياة الفرد تستمد بلا حدود الى قلب المستقبل فان منهاجها المؤلف يجب ان يعدل . ان عهود الشباب والرجولة والشيخوخة هي سلسلة متتابعة قد جعلت لتلائم نموذجاً للحياة التي تنتهي بالموت عرفها الانجيل بانها اربعون سنة . ولكننا اذ نفترض وجود حياة اخرى فان الموت انما يكون فصلاً من فصول الكتاب ، لا نهاية الكتاب ، وان تغييراً كهذا يحتاج الى تبديل المفهوم للتسلسل جميعه .
وليس هناك اية صعوبة في تغيير المفهوم على هذا الشكل . ان الشخصيات في الروايات لا تحتاج الى ان تختفي الى الابد حتى في نهاية الكتاب - فان الفصل اللاحق قد يثبت نفسه ويلقي ضوءاً جديداً على النهايات المفترضة التي سبقته . غير انه بالنسبة للبشر تبدو نهاية الشباب وكأنها نهاية كتاب . فانهم يتأسفون

على شبابهم المفقود كما يتأسفون على هذه الحياة الدنيا في الحياة الأخرى . ويحتفظ الشباب بهذا التأسك وهذه النهاية الدرامية وهذا الوجه التذكاري بالرغم من انه ينتقل الى فترة الكهولة التابعة للشباب . ويقيناً انه يكتسب معنى جديداً أكثر زخماً وذلك لانه ، فضلاً عن جوهره الاصلي الخاص ، يدخل في غد يلتفت الى الماضي ويستوحيه . وهكذا فان حياة صغيرة « لفها النوم » لا تخسر ابعاد حدودها اذا كان هناك بعث للحياة من جديد .

غير ان هناك ، كما يقال لنا ، وقتاً مناسباً للموت ، وبعض الناس يموتون عندما يجب ان يموتوا . فاذا ما حصل هذا « فليس هناك في حياتهم ما يلائهم أكثر من تركهم اياها » . ان الموت يضيف آخر لمسة من لمسات الكمال ، فالحياة تُرى للمرة الاولى ككل مكتمل وقد انتهت ووضعت في السجل في خزانة الابدية والتاريخ الكبيرة .

ولكن متى يكون الوقت المناسب لنموت ؟ ان حكم الاحياء على الميت انما هو بحق موضع الشك . ولست اعني هنا حكم الاعداء والمنافسين والمضيفين المتعيين الذين قد يرون ان الضيف قد تلكأ بالمقام طويلاً . فان حكم اولئك الذين يحبونه ويؤثرونه هو ايضاً موضع الشك . ذلك لانه عندما يموت انسان ما فان هناك مؤامرة عامة ، واعية ولا واعية ، لتضخيم الاشياء التي

حققتها وتعظيم مأساة موته . وان الاحياء ، بانتقائهم العطوف
للمحاسن دون المساوىء ، وبالإلحاح عليها يجعلون الحياة التي
انتهت لتوها تبدو كما لو كانت مكتملة في ذاتها .

ما هو الوقت المناسب لموت الانسان ؟ قد يكون مناسباً
ان يموت عندما يكون هناك انسان اكثر قتاء منه يأخذ مكانه .
ونحن ان اعتبرنا حياة البشر كمجموعة لا كحياة افراد ، فقد
يقال ان الموت هو وسيلة صالحة لازالة غير الاكفاء . فالجنس
البشري يتجدد بذلك ، والعمل ينتقل الى ايد اقوى واقدر
والتقدم يصبح ممكناً باستبدال الاساليب القديمة باساليب جديدة .
نعم - ولكن متى يجب ان يحصل هذا الاستبدال بالضبط ؟ هل
يجب ان يموت الرجال كما يموت الزنابير لمجرد انهم زرعوا بذرة
نسلهم ؟ وهل تموت النساء بمجرد فطام اطفالهن ؟ او ليس لاي
من الفريقين ما يعمل الا ان يحافظ على بقاء الجنس البشري ؟ انه
لواضح ان هذا لا يكفي . فان اي تقدم انما يحدث بتداخل
الجيلين معاً : اغناء حياة الصغار ببقاء الكبار ، وتجديد حياة
الكبار بمجيء الصغار . ان هناك عند الشباب تحفظاً ذا اساس
متين ضد الكبار يستند على ان الكبار عادة لم يرحبوا بالتغيير .
غير ان هناك تحفظاً مماثلاً عند الكبار ضد الصغار لانهم لم يظهروا
احتراماً لدروس الماضي بل تسرعوا في مزج القديم بالخطأ .
فهناك اذا فن لفترة الشباب وفن لفترة الشيخوخة ، وانه لجزء من
فن كل من الطرفين ان يعرف الواحد منها كيف ينتفع بالآخر .

فان كانت الحياة ممتدة لأبعد من حادثة الموت الجسمي فأنني لن احاول حتى ان اخزن طبيعة العلاقات بين اولئك الذين ذهبوا وبين خلفهم . غير اني متأكد من امر واحد هو انه ليس هناك اي نقاش في صالح القناء يمكن ان يستند كلياً على فكرتنا الزمنية عن مدى اعمار الناس المختلفة . ان الحياة الفضلى ليست حياة يخلف الصغار فيها الكبار ولكنها حياة تتعايش فيها الفروق بين الفئتين وتتسامح وتثمر .

مق يلقى الموت بالانسان ؟ ان الجواب ليبدو بسيطاً جداً :
« قد يلقى بالمرء الموت اذا ما شاخ » ولكن ما هي صفة الشيخوخة التي تجعل الموت جد مناسب ؟

وقد تسأل ابىكتيتوس Epictetus قائلاً : « ما الذي تحب ان تكون منشغلاً به عندما يفاجئك الموت ؟ . اما بالنسبة الي فأنني احب ان يكون عملاً انسانياً باسلاً ، نافعاً ، يستهدف المصلحة العامة » (١) .

على هذه الحال يخب الجنسدي ان يموت في ساحة المعركة ، كما يحب كل انسان ان يموت وطاقاته بعد سالة لم يمسخها وهن .
اننا نغبط الانسان الذي يفاجئه الموت دون ألم وهو بعد في ذروة قواه ، مغمم بالمنفعة والنشاط المتحمس ، واذا كان على الانسان

(١) من « مقالات » الكتاب الرابع ، الفصل العاشر ،

ان يهلك ، فانه يؤثر ان يهلك وهو ما زال صالحاً للحياة بعد ، وما زالت عنده امور كثيرة يعيش لاجلها . ذلك على الاقل مثل اعلى للشيخوخة ، شيخوخة خضراء ، يافعة الروح ، نامية تعد وتصمم للمستقبل . اذا فكيف يمكن ان يكون الموت حقاً وعدلاً ؟

ان هناك مثلاً اعلى آخر للشيخوخة ياخذ بعين الاعتبار مزاياها الزمنية الخاصة بها . فهناك في الشيخوخة انتقال من تحقيق المطامح الى التأمل ، واطالة للمنظور الزمني ، وتخفيف لحرارة الهوى اما قيم الحياة الاساسية التي لا تتطلب جهداً كالموودة الشخصية وحب الاستطلاع والذكرى والمسرات البسيطة والاستمتاع بالكتب والفن ، فانها تحل محل الصراع في سبيل النجاح ، وينظر الى الزمن المتغير بنوع من التعجب الطفولي لان اشياء كهذه يمكن ان تحدث ، ولكنها تحدث حتى عندما لا تفهم . وهناك لمسة من الحبيبة والسخرية ولكنها لا تنفي عنها التعاطف الشهم مع اولئك الذين يؤمنون ايماناً اشدّ تحملاً . وهكذا فان السنين الاخيرة تحمل معها ميولها الخاصة ، وتكيفها مع الراحة والفراغ ، ومع القدر ، ومع تلك الفترات من الحياة الانسانية التي تكون فيها المشورة الحكيمة منشودة اكثر من الاقدام الجسدي . فاذا فهمت الشيخوخة على هذا الشكل اضاعت باشراف خاص . ولقد قال سانت بول ما معناه : « ان هناك

مجدداً للشباب ومجدداً للرجولة الناضجة ومجدداً للشيخوخة : فان
العهد الواحد يختلف عن الآخر بالمجد . »

ثم ان الشيخوخة ليست مدموعة بالفناء اكثر من الشباب .
فان ضروب الاهتمام الملائمة للسنين المتأخرة تجلب معها فوائدھا
المتكاثرة . فكلما ازدادت معرفة الانسان كلما وجد التعلم ملذاً .
وهناك ثروة نامية من الارتباطات تعتنى بها التجارب الجديدة .
وتصبح علاقات الصداقة والزواج اعز على النفس اذ تتجمع
الذخيرة المشتركة للذكريات والعادات والعلاقات الودية المألوفة
- وكلما مورست ضروب النشاط هذه ممارسة جيدة غنية ازداد
استحقاقها للبقاء .

ولست اعرف جواباً آخر لمشكلة الشيخوخة . فان لم يشأ
الرجل ان يستدعي الانحلال والفتور لنفسه ويمضي سنيه الاخيرة
في حالة توقفت فيها كل مظاهر الانتعاش وقد قبع ينتظر
الموت - فانه يجب ان ينمي في نفسه تلك القوى والاهتمامات
التي تؤهل للحياة ، وبنسبة ما تصبح حياته اثيرة لديه ولدى
الآخرين فان الآخرين سوف يشجون لنهايته ويتوقعونها بأسف .

واني ، في مديحي للحياة ومذمتي للموت اقترحت ان ننظر
الى المسألة ، وقد تجردنا من كل هوى ، وان نعتبر بان حياة انسان
ما بقدر ما تجلب معها من خير الى العالم فان تدميرها يزيل
هذا الخير من العالم . اما الآن فسوف نوازن نقيض هذا الافتراض

ونعترف بان تدمير الاشخاص قد يزيل الشر كما يزيل الخير . فهناك وحوش قساة يجيء موتهم خلاصا رحيميا لضحاياهم . وبالموت يتحرر الميثوس منهم ويتخلص الناس من الشرير المؤذي . انني لا انكر هذا . غير اني اود ان اتفحص امكان التوصل الى ابعد من ذلك فاقول بان الشر الذي يلقي نهايته لا يقهر . بل يبقى جزءا من السجل الانساني ، وايقافه المجرد يعنى انه قد ترك الى الابد كما هو . ان الموت قد يختصر الشر ولكن الشر لا يمكن ان يمحي الا بتجديد الحياة .

هناك معين من الحكمة والتجربة يبرهن على ان الخير قد ينبثق من الشر ، فالهفوات قد تصلح ، والخطأ قد يثمر المعرفة ، وذاك الذي نكرهه عن قرب قد يصبح محط اعجابنا اذا نظرنا اليه من منظور بعيد . اما الحب فانه يعمق بفقران الاذى ، وينتهي خصام العشاق احيانا بعناق اشد حرارة . ثم ان الشر اذ ينال قصاصه قد يشهد بنعمة العدالة او يصبح ، عن طريق الندم . أداة للبركة . وقد تتحول دموع الحزن بتفاعل عاطفي غامض الى دموع للفرح . ان الفلاسفة ، بمعالجتهم لمشكلة الشر قد حافظوا على هذه الحكمة وفسروها ولكنهم كثيراً ما اصابوا بالسهو . فانهم قد رأوا ان نتيجة الشر قد تكون خيرا ، وان هذا الخير قد يعوض عن الشر الذي سبقه . ولكنهم نسوا ان يظهروا ان مأساة الحياة الحقيقية تكمن في ان الشر قد لا يتبعه الخير في كثير من الاحيان . فكم من هفوات لاتصلح ، واخطاء لاتلحق درساً

وجرائم تترك بلا قصاص . وكم من حالات أذى تظل دون ان
يندم عليها او يغفر لها . فاذا كان الموت الجسماني هو النهاية كما
يبدو فان شروراً كهذه تظل كما هي ، لا تخفف ولا يكفر
عنها ، بل تترك كمصائب غير قابلة للاصلاح .

ان رجلاً ما يصيب رجلاً آخر بأذى . قلبه مليء بالحق
وقلب ضحيته مليء بالسخط ، فاذا ما هلك في تلك اللحظة فان
موته يمنع المزيد من الاذى ، كما ان الرجل المتأذى يتخلص من
الخوف . ولكن اللطخة ، ولو نسيت ، فانها لا تزول . اما من
الجهة الثانية ، فان هذين الرجلين ، ماداما على قيد الحياة ، لا
يفقدان امكان المصالحة والتراضي . وقد يعبد الغفران الطريق
الى الحب اذا ما طلب ومنح ، ويتذكر الانسان الاذية بامتنان
كبداية للصداقة وهذه الاذية قد يتقبلها جميع من تتأثر مضالحهم بها
راضين غير آسفين ، الجاني وضحيته ، وفريق ثالث مشاهد غير
متحيز . هذه هي الطريق الوحيدة التي اعرفها ، والمعنى الوحيد
الذي يمكن به استرجاع شر وقع وتطهير مرتكب الشر من اذيته .
ان العلاج الوحيد لشر الامس واليوم يكمن في المستقبل —
وعندما تفهم حياة المستقبل بهذا المعنى . فانها تبدو امكاناً لا
حدود له بان يعيش الانسان لينسى ، وليصلح ذاك الذي اذا ما
ترك على حاله توجب حسمه من حساب الطبيعة والقدر او
الآلهة اياً كانت . ان الخلود يعني ان دفتر الحياة لا يقفل ابداً ،
فليس هناك افلاس ، ولا خطأ نهائي لا يصلح .

اني ادرك تماما بان المستقبل يمثل امكانات الشر كما يمثل
امكانات الخير ، وانه كما يزيل الشر فانه يزيل الخير كذلك .
فالسؤال اذا في تحليله الاخير قد يختصر الى مجرد الاختيار بين
الايمان والياس . فاذا ما تثبت الانسان بالايمان بان الخير
يستطيع ان يسود في النهاية ، واذا ما امتلك ارادة الانتصار ،
فانه سيتطلب زمنا اطول . اما اذا كان لا يؤمن في قوة الخير
وكان مستعدا لتقبل الانكسار والفشل ، فانه سوف يرحب
بأية كارثة تنزع السلاح عن المحاربين وتنتهي يوم المعركة . ان
الرجل العادي ممتليء بثقة غريزية بثتها الطبيعة فيه يوم منحته
الحياة . اما الرجل المفكر فانه يجب ان يقطع وادي الجنيات
ويحتفظ بقدرته على ان يجد شيئا صالحا لعمله — عملا باعثا على
الفرح ، او هدفا يستحق الجهد ، ويجب ان يحتفظ بهذه الحماسة
حتى بعد ان يكون قد واجه جميع جهات البوصلة ونظر بجرأة
في وجه الحقائق . فاذا كانت الخيرات الطبيعية والتقليدية قد
تلفت ، او اذا كان قد اصبح ، بسبب من ازدياد معرفته او عن
طريق تعاطفه ، شديد التحسس بالشروع القديمه حتى ان وعيه
اصبح ممتلئا بالنفور والخوف ، فانه يجب ان يكتشف خيرات
جديدة عندئذ وان يذكرني نيرانا جديدة في قلبه . انه لاسبيل
هناك لمدح الحياة الاخرى لانسان فقدت حياته ، في تجربته او
تحليله او تفهمه لها ، كل سحرها ، او لانسان قرر قراره ، بعد ان
اعتبر جميع الاشياء من جميع نواحيها ، بان اللعبة لاتستحق

الشمعة التي تضاء من اجلها .

ان الرغبة في الحياة الاخرى تعتمد اذا على تلك الثقة العامة بانفسنا ، او بالبشرية او بالعالم اجمع ، وهي ، لانها لا يمكن ان تتحول الى يقين ، تسمى ايماناً . يجب ان يكون هناك متسع للامل يتغلب على الخوف . سواء نبسح هذا من ارادة بيولوجية لان نعيش ، او من تفاؤل خاص بمزاج الانسان ، او من عقدة دينية ، او من تصميم خلقي . ان الرغبة في المزيد من الحياة تنبع من الاعتقاد بان الحياة خيرة اجمالاً . فاذا تطلبنا مزيداً من الزمن ، كان ذلك لاننا نملك سبباً ايجابياً للانتفاع به .

— ٤ —

انني اعتقد ، اذا ، للاسباب التي اوردتها ، انه قد يكون من الخير ان تمتد اعمار الافراد بعد حادث موتهم . فاذا اعتقد الانسان بان الخير في هذا لو حصل ، فانه يود لو يؤمن بانه حاصل بالفعل . فهل من المناسب ان يوغل الانسان في هذه الرغبة ؟ ام ان هناك نوازع غامضة ضارة تقاوم هذه الدعوة الاولى وترجع عليها ؟

بلى . هناك مثلاً من قد يحتاج بان ايماناً كهذا قد يسلب البشر فرصة ملاقات الموت ببسالة . فاذا اعتبر الموت مجرد انتقال من حياة الى حياة فماذا يحل في البطولة والتضحية بالذات والشهامة

انني قد اذكركم هنا بان موتاً معيناً على الصليب كان مقروناً بتوقع
مفعم بالثقة عند صاحبه بانه سوف يستقبل في السماء ليجلس
عن يمين الله . ان الجواب يكمن في الحقيقة التي تؤكد ان الحياة
الآتية كانت حقاً بالنسبة للمسيح نفسه موضوعاً للايمان . وان
الموت سيبقى خسارة معينة محسوسة لن يتوقف الانسان العادي
عن ان يخافها ولن يتجاهله الانسان المتنور او يخفض من قيمته .
وسوف تبقى طريقة لقاء الموت امتحاناً عظيماً للخلق .
فالانسان اذا كان سيموت في اوج شبابه يود لو يموت كما ماتت
مدام رولان ، قادراً على الابتسام وعلى ممارسة فطنته
الطبيعية . ولن يحرمه ايمانه بحياة آتية من هذا الامتياز .
وكذلك فان من يود ان يتبع تعاليم الرواقين ويتقبل الموت كاية
مصيبة اخرى ، دون ذلك التفجع الخالي من الرجولة ، فإنه
يستطيع ان يمارس هذه الفلسفة . كما انه ليس هناك ما يمنع احداً
من ان يرتحل على الطريقة التي اوحى بها لوكريتيوس « كضيف
مفعم بالحياة » شاكراً لما اخذ . (١)

ان الايمان بالحياة الاخرى يلفظ وعيد الموت ولكنه لا
يمحوه . وهو اذ يزودنا بمتسع لاستيعاب الأمل ، فإنه يترك
مجالاً وافراً للبسالة والتجلد . وهو يبرر في الوقت نفسه قياماً
الواثق بأعمال عظيمة بدل التفكير الدائم بموت وشيك الوقوع

(١) « حول طبيعة الاشياء » الكتاب الثالث ، ٨٩٢ - ٩٥١

والتعلق الكامل باللحظة العابرة ، وهو تعلق يعتبره البعض انضج ثمرات التنوير، وقد جرى النقاش ايضاً ضد فكرة الايمان بالحياة الاخرى بأن هذا الايمان يؤدي الى اهمال «الهناء» و«الآن» . غير ان الشيء الذي يجلب في نتائجه الدمار على الحياة الحالية اكثر من سواه هو اللاايمان . يقول مونتين ان الفلسفة هي ان تتعلم كيف نموت . وهو يعني بذلك اننا يجب ان نكتسب احتقاراً للموت بأن نألفه . فالانسان يجب ان يحملق في وجه الموت لا ان يسترق النظر اليه . ولقد قال : « لسنا متأكدين اين ينتظرنا الموت ، فلننتظره في كل مكان »^(١) . ان الموت قد يرمينا في اية لحظة - ولهذا فيجب ان ننتظر ضربته دائماً - حتى اذا ما جاءت وجدت انها قد حسمت سلفاً . ان هناك حقيقة في هذه الحكمة ، فليست قدرة الانسان على ان يعيش وعيناه مفتحتان جزءاً من التنوير فحسب ولكنها ايضاً جزء من السعادة . ان كل شر سوف ينكمش قليلاً اذا نظرنا في وجهه ملء اعياننا ، وسوف يفقد شيئاً من رهبته بالعادة والمقاربة . غير انه ليس هناك من شيء اكثر تدميراً للخيرات الطبيعية والدينية من حكمة مونتين هذه اذا ما عمل بها الانسان وتوصل الى نتائجها المنطقية لانها ستفسد كل عيد بشبح الموت ، واذا ما نظر الانسان الى النهاية في كل لحظة فانه

(١) من « مقالات » الكتاب الاول الفصل العشرون : بعنوان « كل فلسفة هي تعلم كيف نموت » ،

لن يأخذ على عاتقه اي عمل . وسوف تتعطل الحياة فوراً
وتجرد من سلاحها لكي يستعد الانسان لزلزالها .

ان هناك نوعاً من التهور ينبع من انشغال بالنا المفرط في
المستقبل :

« أشيء صغير
ان نكون قد تمتعنا بالشمس
وعشنا خفافاً في الربيع
واحبيناً وتأملنا وفعلنا
ورفعنا اصدقاء اوفياء ، وتغلبنا على اعداء غادرين
حتى نتوهم البركة
في يوم خفي في المستقبل
واذ نحلم به
نخسر كل حياتنا الراهنة
وننفي سكينتنا الى عوالم بعيدة ؟ »^(١)

غير اننا نميل ميلاً قوياً الى التفكير في الحياة على انها اما
هذا الشيء مستقلاً عن سواه او ذاك مستقلاً عن غيره ، وقد
نسبنا انه اذا كان الامران صالحين فان عملنا الاول هو ان نبحت
عن اسلوب في الحياة يوفر الامرين معاً . فمن الممكن ان يكون

(١) ماثيو اونولد في قصيدة « امبيد وكلس على إتنا » ،

الانسان متلهفاً للحياة ومستعداً للموت في آن واحد (١) . وانه
لممكن ان نأمل في حياة غامضة فيما بعد دون ان نفرط بأفضل
الاشياء الاكيدة التي تملكها الحياة الحالية . ان الرجل الحكيم
سيكون دوماً مقتصداً وواثقاً . فهو لن يفعل كما فعل الكلب
في الخرافة القديمة عندما رمى بقطعة اللحم من فمه لكي ينقض
على الكنز المنعكس في الماء . بل ان المستقبل سيكون بالنسبة
اليه مسرحاً لتحقيق مآثر جديدة له ولفرح مستمر ينبثق من
خبراته الحالية . انه سوف يحمل حياته اذ يعيشها آملاً ان
يستمر في العيش وقد اقترنت حياته الاخرى في مخيلته بمعاني
اسمى لحظاته — بمآثره الباسلة ، واستبصاراته الفرحية ، وشهامته ،
ولحظات الرقة والحنان التي عرفها قلبه ، وزمالاته الودودة ،
حتى اذا ما مات فانه سوف يكون حياً بالطريقة الاجدى التي
تلائم استمرار الحياة ، اذا ما استمرت هذه الحياة ابعد
من القبر .

وبالاختصار ، ليست الفلسفة ان نتعلم كيف نعيش . ان
افضل امل للمستقبل هو ان لا نحتقر الحاضر او نكتفي
بالتعويض عن هفواته ، ولكن ان نؤكد اختيارنا للأرقى ،

(١) تحدث فرانسيس ج بينودي Francis G. Penbody في
امداء كتابه «صاوات لمناسبات وحاجات متعددة» عن رجل يعرفه
«يرغب في الحياة ولكنه لا يخشى الموت» .

ونُتِجَ مع حكمة السنوات المتأخرة من العمر شيئاً من صفة
الشباب الجريئة المتحمسة :

ان الموت يطفئ حياة الانسان المادية التي قرن نفسه بها
مدة حياته حتي اصبح يعتبرها الشرط الاساسي لجميع ضروب
اهتمامه . وان كان للمذهب الانساني نظرية تبرهن في اعلى قيمتها
على الخلود ، فهذه النظرية لا يمكن ان تتبع الاساليب العقلانية ،
بل يجب ان تركز على الايمان ، بعد ان يفهم بوضوح انه ايمان .
وهذا الايمان لن يكون رفضاً للعقل بل تكملة له . ان الايمان ،
كالاحاساس العام ، يخرق احياناً اشد قوانين المنطق والملاحظة
التجريبية صراحة ويسمح ببعض الاهمال للعوب . فهناك نوع
من الفن يؤول الاقوال بشيء من الدعاية تقريباً حسب معان
وقرائن خاصة . وان العقل الذي لم يتمرن ولم يصبح ماهراً في
ممارسة هذا الفن انما هو عقل اخرق غير مكتمل . فانه جزء
من هدف الكمال الانساني ان يبرع الانسان في تلك المواهب
التي تعنى بالامور المشكوك بها في الحياة . ان الحياة الاخرى هي
عالم الخيال الديني ، عالم وهمي يطابق في صفته ذلك الكمال
المثالي للاشياء الذي يبرر التوقع الفرح المنبثق من العبادة
الجماعية والهوى القدسي .

فهرس المحتويات

الصفحة

٧	المسهمون في هذا الكتاب
٩	الفصل الاول : العقيدة الانسانية
٣٥	الفصل الثاني : تعريف الانسانيات
٩٥	الفصل الثالث : الاتجاه ضد المذهب العقلي
١٣٦	الفصل الرابع : ماذا يعني ان نكون احراراً
١٦٩	الفصل الخامس : الحرية الجوهرية
١٩٦	الفصل السادس : الامل بالخلاود
٢٣٠	فهرس المحتويات

ف. ب. (۵۸)

۱۹۶۱

مكتبة المعارف

شارع العرض - نهاية الفندق
طابق أربعة
ص.ب. ١٧٦١ - هاتف ٩٨٨٠١
بيروت

هَذَا الْكِتَابُ ...

إن المذهب الإنساني تعبیر عن تلك النوازع
والمآتي وضروب النشاط التي يتوصل إليها الإنسان
الطبيعي بفضلهما إلى ما فوق الطبيعته ، والإنسان
الذي تجبّس فيه هذا المذهب ليس هو الإنسان
الطبيعي ولا الإنسان فوق الطبيعي ، بل إنه بالضبط
الثنائي الذي يتألف من الإنسان الطبيعي ، ومن
إمكاناته على التسمي والقدرة على تفحص هذا العالم
وامتلاكه عن طريق المعرفة ، والاستمتاع به بواسطة
الاجناس السبعي ، واستخدامه لتحقيق المثل العليا
وإشاعة قيم الحرية والعادلة والمساواة التي هي
في صميم جوهر إنسانية الإنسان .
وهذا الكتاب تحليل شيق رصين لذلك
المذهب وتلك النوازع والقسم .
كتابٌ جديرٌ بالقرأة



0357236